This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

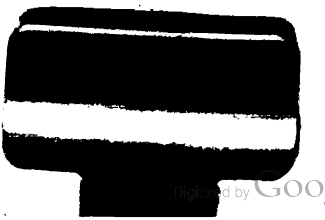
Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

BD
163
S3

YB 23053

Digitized by Google

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
GIFT OF
Lopez Univ.
Class



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Ursprung und Entwicklung

der

Lehre von lumen rationis aeternae, lumen divinum, lumen naturale, rationes seminales, veritates aeternae bis Descartes.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der

Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig vorgelegt

von

Franz Sardemann
aus Treysa.

Kassel.
Druck und Commissionsverlag von Ernst Röttger.
1902.

Digitized by Google

Digitized by Google

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Ursprung und Entwicklung der Lehre von lumen rationis aeternae, lumen divinum, lumen naturale, rationes seminales, veritates aeternae bis Descartes[1]).

I. Die Unbestimmtheit des „lumen naturale" bei Descartes; Arbeiten über diesen Begriff.

Das lumen naturale (abgekürzt l. n.) des Descartes (abgekürzt D.) hat seinen Lesern viel zu schaffen gemacht. V. Kirchmann wirft D. vor das l. n. „durchaus unphilosophisch verwendet" zu haben [Philos. Bibl. 28 p. 9], L. Fischer (Reclam No. 2887 p. 52) redet von der „eigentümlichen Rolle desselben in der D.'schen Philosophie" und E. Grimm (Zur Geschichte des Erkenntnisproblems p. 84) „von der Unbestimmtheit, die diesem Begriffe anhaftet". Der letztere hatte den Begriff des l. n. bereits in seiner Schrift: „Descartes' Lehre von den angeborenen Ideen" (Jena 1873) untersucht; er war zu dem Resultat gekommen: „Da aber die aus dem natürlichen Licht abgeleiteten Sätze jederzeit unmittelbar gewiss sind, so dürfen wir dieses natürliche Licht nicht bezeichnen als das Vermögen überhaupt klar und deutlich zu erkennen, sondern als das, ohne Voraussetzungen klar und deutlich zu erkennen". Grimm's Resultat ist mangelhaft, wie die vielen Nachträge zeigen, die er dieser Definition noch folgen lässt; ausserdem wurde die Untersuchung auf Grund einer komischen Voraussetzung ausgeführt: „Denn

1) Da diese Aufgabe viele Jahrhunderte geistiger Entwicklung umfasst, so kann es sich hier naturgemäss nur um einen in grossen Zügen gegebenen Versuch ihrer Lösung handeln, der vorwiegend auf Grund sekundärer Quellen erfolgt.

Digitized by Google

bei der Unabhängigkeit von aller scholastischen Philosophie, welche das System des D. auszeichnet, müssen wir eine Beantwortung der Frage, was D. unter dem natürlichen Licht verstanden, nicht aus der Scholastik, sondern nur aus D. selbst zu gewinnen suchen" (a. a. O. p. 12 Anm.) Diese Bemerkung Grimm's hat dann B. Klöpel zu einer Abhandlung: „Das lumen naturale bei Descartes" (Leipzig 1896) veranlasst, die das kartesianische l. n. historisch zu fassen sucht, indem sie bei Suarez beginnt; er konstatiert, dass Bacon unter dem l. n. „die gesamte geistige Thätigkeit, sinnliche Wahrnehmung und verstandesmässiges Denken zusammenfasse", D. aber die Sinne gänzlich davon ausschliesse. Gleichwohl gelangt er dann zu dem Ergebnis, dass das kartesianische l. n. gleich sanus sensus, gleich dem gewöhnlichen gesunden Menschenverstand sei. Später gibt er folgende Definition: „Das lumen naturale ist dasjenige geistige Vermögen des Menschen, vermittels dessen er imstande ist, durch reine Intuition erste Wahrheiten, die nicht weiter beweisbar sind, zu erkennen" (p. 26). Nun erkennt auch bei D. der gesunde Menschenverstand z. B. eines Bauern zweifellos noch andere als blos „erste Wahrheiten, die nicht weiter beweisbar sind", und auch auf anderem als nur rein intuitivem Wege. Man wird also entweder diese beiden Bedeutungen des „l. n." nicht so schlechthin nebeneinanderstellen dürfen oder den kartesianischen gesunden Menschenverstand etwas schärfer ansehen müssen. Ausserdem lässt sich keineswegs glattweg sagen, D. habe die Sinne vom l. n. ausgeschlossen. D. beschreibt in den Principia [I, 32] das Attribut des Denkens als die Eigenschaft des Geistes: „Alle Arten zu denken lassen sich nämlich auf zwei zurückführen; die eine enthält das Wissen oder die Wirksamkeit des Verstandes, die andere das Wollen oder die Wirksamkeit des Willens. Das Wahrnehmen, das bildliche Vorstellen und das reine Denken sind nur verschiedene Arten des Wissens, und das Begehren, Verneinen und Zweifeln sind verschiedene Arten des Wollens." Es erhellt, dass D. die

Digitized by Google

Sinne nicht vom Denken ausschliessen kann; denn die Wahrnehmungen setzen ja die Sinne voraus, wie aus De Pass. I, 23 folgt: „Die auf äussere, d. h. auf Gegenstände unserer Sinne bezogenen Vorstellungen, werden, wenn unsere Meinung richtig ist, durch diese Gegenstände bewirkt, indem sie in den Organen der äusseren Sinne Bewegungen veranlassen, welche durch die Nerven auch auf das Gehirn übertragen werden und bewirken, dass die Seele sie wahrnimmt." So ist denn die Klöpel'sche Darlegung in sich keineswegs einwandfrei; ferner ist vernachlässigt worden, dass bei Untersuchungen D.'scher Philosopheme stets ein Zurückgehen auf Augustin angebracht ist. Für die vorliegende Untersuchung reicht selbst dieser geschichtliche Rekurs nicht aus: Platon und Aristoteles, welche ja die gesamte christliche Philosophie des Mittelalters bis zu D. hin beherrschen, verdienen die grösste Beachtung; doch noch wesentlicher als die platonische Ideenlehre und der aristotelische νοῦς erscheint für den Ursprung der christlichen Lehre von l. rationis aeternae, l. divinum, l. naturale etc. die stoische Lehre vom λόγος und den λόγοι σπερματικοί.

II. Elemente für die christliche Lehre von lumen rationis etc. in der griechischen Philosophie.

A. Elemente in der Ideenlehre Platons.

Gleich Sokrates von der Notwendigkeit allgemeingültiger ethischer Normen und absoluten Wissens überzeugt, gelangte Platon durch seine mathematischen Studien und die Verarbeitung der früheren Philosophie zur Aufstellung der ersten rationalen Erkenntnistheorie. Was er einst über den Eingang der Akademie geschrieben: Ἀγεωμέτρητος μηδείς! es steht auch über dem Morgenthor seiner Ideenlehre: „Denn die Geometrie ist Erkenntnis des beständig Seienden."

LIBRARY OF THE UNIVERSITY
Digitized by Google

(H. Cohen: Platons Ideenlehre und die Mathematik. Marburg 1878. p. 19. Zitiert: Cohen) Berichtet doch auch Aristoteles, dass bei Platon das Mathematische zwischen dem Sinnlichen und den Ideen in der Mitte stehe. Wie entstand Platons Ideenlehre auf Grund der Mathematik?

Er beobachtet die Geometer: „Auch dass sie sich der sichtbaren Gestalten bedienen, und immer auf diese ihre Reden beziehen, ohne an diese zu denken, sondern an jene, denen diese ähnlich sind, von dem Viereck selbst und der Diagonale selbst ihre Beweise führend, aber nicht von jenem, das sie zeichnen, und so auch in allem übrigen dasjenige selbst, was sie nachbilden und abzeichnen, wovon es auch wieder Schatten und im Wasser Bilder gibt, nur als Bilder gebrauchen, suchend aber jenes selbst zu sehen (ἰδεῖν), was man nicht anders wohl sehen kann, als mit dem Verstande (διάνοια)." (Cohen, p. 25.) Vergleicht man dieses geometrische Vorbildsehen mit anderem Wahrnehmen, so gelangt man zu einer Unterscheidung: Das Eine ist „das Denkbare", das Andere „das Sichtbare". Letzteres, die konkrete Wahrnehmung, ist bloss „Weckmittel des Denkens", nur der „Zug zum Sein". Daher nennt er die Zahlenlehre „Leitung zur Schau des Seienden und Abwendungsmittel" vom Sinnlichen und bezeichnet das Denken der Ideen mit demselben Ausdruck der Schau, wie die mathematische, insbesondere geometrische Erkenntnis (θέα τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως. Cohen, p. 18). Diese Ideen, also mathematische Wahrheiten wie reine Zahlen und geometrische Figuren und allgemeine Begriffe so der der Gleichheit, erscheinen Platon als absolut konstant. Sie können daher den variablen Wahrnehmungen nicht entstammen, obwohl diese auf sie bezogen werden, sondern müssen anders woher entsprungen und schon, ehe wir geboren wurden, unser Eigen sein. Allerdings werden wir ihrer nur „aus Veranlassung" irgend einer Wahrnehmung inne, die für Platon eben bloss insoweit von Interesse ist, als sie das reine Seiende auslöst. Indess fordert sein Ausspruch: „Denn die Geometrie ist die Erkenntnis des

Digitized by Google

beständig Seienden", keineswegs, dass man, um das wahre Sein zu erkennen d. h. um das Objektive der Erfahrung vom Subjektiven zu trennen, nur die geometrisch-mathematischen Gesetzmässigkeiten in den sinnlichen Wahrnehmungen aufzudecken habe, wie man heute leicht meinen könnte (So Brandis: Geschichte der griechisch-römischen Philosophie. Bd. II, p. 274 ff.); sondern bei Platon dient die Mathematik ausschliesslich dem einen ethischen Zweck „zu machen, dass die Idee des Guten leichter geschaut werde". (S. zum Vorhergehenden Cohen, p. 18 ff.)

Daher betrachtet Platon „die mathematischen Wissenschaften, Mechanik, Astronomie und Akustik mit eingeschlossen, lediglich als Vorstufen zum eigentlichen Wissen; denn sie lassen die Idee nicht rein für sich, sondern erst am Sinnlichen erkennen; somit sind sie noch an gewisse dogmatische Voraussetzungen gebunden, statt sich von denselben dialektisch Rechenschaft abzulegen, und sie dadurch in den voraussetzungslosen Anfang alles Seins aufzuheben". (Zeller: Die Geschichte der Philosophie der Griechen II 1, p. 635. 1889.) So besteht die Bedeutung der Astronomie weder in der theoretischen Feststellung objektiver Grössen noch in ihrem praktischen Nutzen für Ackerbau, Schiffahrt u. dgl., sondern die mathematischen Wissenschaften sind nur dadurch von Belang, „dass durch jede dieser Kenntnisse ein Organ der Seele gereinigt und wieder angefacht wird, das unter anderen Beschäftigungen zugrunde geht und erblindet, an dessen Erhaltung aber mehr gelegen ist als an tausend Augen. Denn durch dasselbe allein wird die Wahrheit gesehen" (Cohen, p. 21).

Nun ist man füglich sehr begierig dies wunderbare Organ, das mehr wert ist als tausend Augen, und sein so oft genanntes Schauen genauer kennen zu lernen und begrifflich klargelegt zu wissen. Aber da versagt Platon, der grosse Dialektiker, völlig. Niemand wusste, was jenes übersinnliche Schauen Platons war, aber desto mehr „machte jeder seinen Mythos davon." Ebenso mythisch ist

Digitized by Google

jener fabelhafte Eros, der das platonische Schauen der Ideen, welches konsequent nur in der Präexistenz der Seele stattfinden sollte, erst zur epidemischen Krankheit unserer trivialen Erde werden liess; denn er vermochte dem irdischen Menschen die ekstatische Verzückung zu erregen, in welcher die von allem Niedern befreite Seele sich zum übersinnlichen Raum zu erheben strebt, um das wahrhaft Seiende zu schauen. (S. Bonitz: Platonische Studien III, p. 274. 1886.) Zeller (II 1, p. 580 f.) erklärt, dies Schauen solle nach Platon nur ein bildlicher Ausdruck sein für etwas, wofür ihm der begriffliche Ausdruck fehle. Wie verzweifelt nahe doch alle Charakteristika dieser sogenannten bildlichen Schauung faktisch der sinnlich vermittelten Anschauung, insbesondere der geometrischen und der künstlerischen stehen! „Die Sache ist die, dass bei Platon der sokratische Rationalismus sich übersteigt und in dem Bestreben das Gebiet der Vernunft recht hoch über die Sinnlichkeit zu erheben, soweit ging, dass ein Rückfall in die mystischen Formen nicht ausbleiben konnte", meint A. Lange (Geschichte des Materialismus I, p. 55. 1896). Thatsache ist, dass bei Platon Begriffliches und Bildliches noch ungeschieden sind, wobei das ethische Bedürfnis die unmittelbare Gewissheit der anschaulichen Erkenntnis auf das transzendente Begriffsgebiet zu übertragen nicht ohne Einfluss gewesen sein mag.

Denn alle Gedanken Platons werden von ethischen Tendenzen beherrscht. Dies zeigt am schärfsten seine, für uns absurde Schätzung der Mathematik lediglich nach dem Werte „zu machen, dass die Idee des Guten leichter geschaut werde"; dass es andererseits Platon nur auf Grund seiner mathematischen Vorstellungen möglich war, die Ideenlehre ethisch zu fundieren, ist ebenso gewiss. Als Mathematiker war Platon epochemachend durch die Unterscheidung der anlaytischen und synthetischen Methode. „Bei der Analysis nimmt man das zu beweisende als zugestanden an und zeigt, dass die hieraus gezogenen Folgerungen mit allgemein als wahr anerkannten Sätzen übereinstimmen. Bei

Digitized by Google

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

der Synthesis geht man von als wahr anerkannten Sätzen aus und zeigt, dass die Folgerungen den zu beweisenden Satz enthalten" (W. Wundt: Philos. Stud., Bd. 1, p. 91 nach Euklids Elementen XIII, 1.). Dies Ausgehen von einer Hypothese, das Platon den Geometern als eine besondere Methode zum Bewusstsein brachte, ist der Kern auch seiner philosophischen Methode. Die Ideenlehre wird von ihm als Methodus bezeichnet, die Idee erkenntnistheoretisch als Hypothesis gedacht. „Indem ich jedesmal den Vernunftgrund voraussetze (ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον), den ich als den stärksten beurteile, so setze ich, was mir mit diesem übereinzustimmen scheint, als wahr, sowohl in betreff der Ursachen, wie alles anderen, was aber nicht, als nicht." (Cohen, p. 26 f.) So hypothesiert er ein Schönes an und für sich und ein Gutes, wie der Mathematiker das Grade, das Ungrade, die Figuren oder die Axiome, aus denen er deduziert. Aber letzterer muss sich bei den Axiomen, welche Platon gleichfalls als Hypothesen bezeichnet, beruhigen, ohne sich über diese selbst weitere Rechenschaft geben zu können. Was der Mathematik unmöglich ist, soll die Dialektik erreichen! Die Dialektik macht Hypothesen: „Nicht als Anfänge (ἀρχαί), sondern in der That als Voraussetzungen, nämlich Einschritte und Anläufe, auf dass sie bis zum Unbedingten, Voraussetzungslosen (ἀνυπόθετον) an den Anfang von allem gelangend, diesen erfasse, und so wiederum sich an alles haltend, was mit jenem zusammenhängt, zum Ende hinabsteige, ohne sich irgendwo irgend eines Sinnlichen, sondern nur der Ideen durch und für sich selbst dazu zu bedienen, und so am Ende eben zu den Ideen gelange." Wie diese letzte Idee, das Unbedingte, zu erreichen sei, schildert Platon genauer: „Und solltest du denn von jener selbst (nämlich einer beliebigen, irgendwie gewonnenen Idee) Rechenschaft geben, du würdest sie auf die gleiche Weise geben, eine andere Voraussetzung wiederum voraussetzend, welche dir von den höherliegenden die beste dünkte, bis du auf etwas Zureichendes (ἱκανόν) kämest."

Digitized by Google

(Beide Zitate Cohen, p. 29 ff.) Diese Ruhestätte der Seele und des Verstandes ist für Platon die Idee des Guten, τἀγαθόν.

Weil die mathematische Methode sich bei gewissen Hypothesen, den Axiomen, beruhigen muss, die dialektische aber hierzu nirgends gezwungen wird, schätzt Platon die letztere weit höher. In seinen Augen hat die mathematische Analysis nur den Wert einer Ideenpropädeutik. Darum wird aus ethischen Bedürfnissen d. h. im Banne der Idee des Guten, „das, was in mathematisch-idelaer Beziehung Beispiel war, nunmehr gegenüber dem letzten Urgrund alles kosmischen wie denkbaren Seins, wofern nicht gar Scheinbild (φάντασμα), im günstigsten Falle Bild (εἰκών); ein Abbild jener als Urbild (παράδειγμα) für jedwedes Ding hinzuzudenkenden Idee. Auf solches Musterbild muss nunmehr hinblicken, sowohl, wer irgend welches Daseienden wahrhaftiges Sein erkennen, als auch, wer als Demiurg Daseiendes hervorbringen will, sei es nun eine Weberspule, eine Bettstelle oder — der Kosmos.“ (Cohen, p. 22 f.) Ob „der Leser“ nicht doch recht hatte, als er diese metaphysischen platonischen Ideen „verewigte Sinnendinge“ nannte?

Die Ideen Platons sind ewig und unveränderlich; nur darum besitzen ihre Abbilder, die in der menschlichen Seele latenten oder durch Anamnesis ausgelösten Begriffe, jene nichtsinnliche Konstanz. Da nun Erkenntnis der Dinge lediglich Erkenntnis ihres Wesens, d. h. der ihnen zugrunde liegenden, ewigen Ideen ist, so muss sich der reale Zusammenhang der Dinge durchsichtiger in den ontologischen Beziehungen der Ideen zueinander repräsentieren. Diesen aber entsprechen ja die logischen Beziehungen unserer Begriffe (S. Überweg-Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums, 1894, p. 165). Folglich ist die logische Form nicht nur der Ausdruck für die realen Verhältnisse, sondern diese haben auch an sich eine logische Ordnung. Eine adäquate Erkenntnis der Sinnendinge ist daher nur dialektisch zu erreichen. Für Platon existiert

Digitized by Google

prinzipiell nur ein wahres Erkennen: Das begriffliche Denken. „Die Erkenntnis der Begriffe, hatte Sokrates gesagt, ist die Bedingung alles wahren Wissens und alles richtigen Handelns. Also, schliesst Platon weiter, ist überhaupt nur das begriffliche Denken ein wirkliches Wissen, alle anderen Weisen des Erkennens dagegen, die sinnliche Anschauung und die Vorstellung, gewähren keine wissenschaftliche Sicherheit der Überzeugung." (Zeller II, 1, p. 562.)

B. Elemente bei Aristoteles: der νοῦς.

Die Auffassung Platons vom Denken als dem selbstthätigen Quell der Wahrheit, die Identifizierung von Denken und Erkennen, hat Aristoteles dermassen beeinflusst, dass sich durch seine Erkenntnislehre eine tiefe Unklarheit hindurchzuziehen scheint. „Einerseits bestreitet Aristoteles die Möglichkeit eines angeborenen Wissens und behauptet, alle unsere Begriffe entspringen aus der Wahrnehmung, andrerseits spricht er von einem unmittelbaren Erkennen derjenigen Wahrheiten, von denen alle anderen abhängen, und lässt Erkenntnisse, die wir im Lauf unseres Lebens gewinnen, der Anlage nach von Anfang an in unserer Seele liegen. (Zeller, II, 2. 1879, p. 193)." Dies unmittelbare Erkennen (θεωρία) soll eine Thätigkeit des νοῦς sein, ein evidentes Wissen schlechthin notwendiger, allgemeinster Prinzipien. Was hat Aristoteles unter diesen Prinzipien verstanden und was unter dem unmittelbaren Erkennen?

Urteile können bei ihm die Prinzipien nicht bedeuten; denn infolge falscher Verknüpfung von Vorstellungen entstehen auch falsche Urteile. Der Nus, sagt Aristoteles in der Metaphysik, „verhalte sich zum Denkbaren, wie der Sinn zum Wahrnehmbaren; er erkenne das Denkbare, indem er sich mit demselben berühre; und wie die Wahrnehmung als solche immer wahr sei, so sei es auch das Denken, so-

Digitized by Google

fern es sich auf die Begriffe als solche beziehe" (Zeller II, 2, p. 195). Begriffe als solche sind „reine, auf kein von ihnen selbst verschiedenes Subjekt bezügliche Begriffe, die man nur kennen oder nicht kennen, hinsichtlich deren man sich aber nicht täuschen kann" (Zeller II, 2, p. 191). An anderer Stelle nennt Aristoteles den Satz des Widerspruchs als die „jedem Irrtum unzugängliche, gewisseste Ursache alles Erkennens." Somit können die Prinzipien nur die Bedeutung formaler Denkgesetze und wahrscheinlich auch metaphysischer Begriffe wie Sein, Ursache, Gottheit etc. haben. Was hat ferner Aristoteles unter dem unmittelbaren Erkennen verstanden? Bedenkt man, dass Aristoteles ein Schüler Platons und zugleich selbst ein Verehrer der Mathematik war, so dürfte es sich hier um eine ähnliche Übertragung des Sinnlich-Anschaulichen auf Geistig-Begriffliches handeln, wie bei Platon. „Aber wir näherten uns damit auf bedenkliche Weise der Platonischen Lehre von der Anschauung der Ideen; nur dass ebenso, wie die „Formen" den Dingen nicht jenseitig sein sollen, auch ihre Anschauung aus dem jenseitigen Leben in das gegenwärtige verlegt wäre. Den letzten Grund dieser Unklarheit werden wir aber darin zu suchen haben, dass der Philosoph . . . von der Platonischen Hypostasierung der Begriffe sich nur zur Hälfte befreit hat. Die Formen haben für ihn, wie die Ideen für Platon, als Bedingung der Einzeldinge eine eigene mataphysische Existenz, und so eingehend er das allmählige Hervorwachsen der Begriffe aus der Erfahrung zu verfolgen weiss, werden diese schliesslich doch wieder, wenigstens da, wo sie sich am weitesten von der unmittelbaren Erfahrung entfernen, aus einem logischen Erzeugnis des menschlichen Denkens zum unmittelbaren Abbild einer übersinnlichen Welt und als solches Gegenstand einer intellektuellen Anschauung" (Zeller II, 2, p. 196). Ich lasse die Richtigkeit der Zeller'schen Ausführung, soweit sie Metaphysisches betrifft, dahingestellt und halte mich nur an das erkenntnistheoretische Resultat, dass die unbestimmte platonische Anschauung bei Aristoteles die feste Bedeutnug

Digitized by Google

der unmittelbaren logischen Evidenz, der intellektuellen Anschauung, gewonnen hat, wie der Satz des Widerspruches beweist. Die Prinzipien des Nus sind also durch ihre unmittelbare logische Evidenz und schlechthinnige Unbeweisbarkeit (τὰ πρῶτα ὁρισμοὶ ἔσονται ἀναπόδεικτοι) charakterisiert. Dass diese Prinzipien von Aristoteles nicht als angeborene Ideen aufgefasst sein können, ist klar, da es ihm selbst undenkbar erscheint, dass wir ein Wissen in uns haben sollten, ohne uns dessen bewusst zu sein. Wie sie gedacht werden, ist fraglich. Bleibt es doch überhaupt unklar, woher nach Aristoteles die wahrnehmende Seele das Denken erhält. Von „Aussen her" soll es vor der Zeugung in den Menschen eingefügt werden! Wie? und von wem? wird nirgends gesagt. Offenbar wirkt die platonische Scheidung zwischen Wahrnehmen und Denken bei Aristoteles nach, sodass er seinen beliebten Entwicklungsbegriff nicht in gleicher Weise auf das Denken anwendet, wie auf das Vorstellen und Erinnern (S. auch Rehmke: Grundriss der Geschichte der Philosophie, 1896, p. 57 f.). Ebenso ist es auch Platons Einfluss dass Aristoteles unter Wissenschaft nur „begründetes Wissen" versteht, d. h. Erkenntnis der ersten und einfachsten Prinzipien, die im Grunde der Dinge die Objekte der Sinneswahrnehmung hervorbringen.

Der νοῦς bedeutet also bei Aristoteles zweierlei: Erstens das menschliche Denkvermögen überhaupt, zweitens eine dianoëtische Tugend: Die Fertigkeit (ἕξις) der unmittelbaren Erkenntnis (Zeller II, 2, 190 ff., Anal. post. II, 19, 100b, 5. Eth. Nik. VI, 3).

C. Elemente in der Logoslehre der Stoa.

Bereits Platon hatte den Nus des Anaxagoras teleologisiert und als kosmisches Prinzip eingeführt, eine göttliche Vernunft, mit der verbunden die menschliche Seele stets das Rechte trifft (S. M. Heinze: Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie 1872, p. 65 ff. Im folgenden

Digitized by Google

zitiert: Heinze). Aristoteles verwertete den zweckbewussten Nus einmal als unbewegten Beweger der Welt, ferner als stofflose Form der menschlichen Vernunft mit der erwähnten Funktion des unmittelbaren Erkennens, doch ohne beide ausdrücklich zu identifizieren. Die Stoiker entwickeln diese Lehre konsequent und selbstständig weiter zu einem monistischen Pantheismus. Der stoische Logos ist zweckthätige, gesetzmässige Weltvernunft und zugleich Weltstoff, das Absolute, das All. In seiner Wirkung als bildende Naturkraft wird er zunächst in Beziehung auf das Weltganze als λόγος σπερματικός bezeichnet. Indem sich dieses Prinzip im wechselnden Herausbilden konkreter Gestalten, neuer Individuen in alten Formen bethätigt, ist von der Natur auch als von einer Vielheit der λόγοι σπερματικοί die Rede. „Es ist diese ganze Theorie von der Entfaltung der Welt als einer Entwicklung des Samens der deutlichste Beweis für die organische Weltbetrachtung der Stoiker im Gegensatz zu den Epikureern, und noch mehr entfernen sie sich von diesen, indem sie zu den Samen noch die Vernunft fügen, wie das im λόγος σπερματικός geschieht, der innigsten Vereinigung von Organischem und Logischem" (Heinze, p. 110). Der λ. σπ. wird nicht nur in kosmischer Bedeutung verwertet, sondern es werden — namentlich bei den Spätern — auch in der Lehre von der menschlichen Zeugung die λόγοι als Teile der Seele bezeichnet, die dann zu der Einzelseele in demselben Verhältnis gedacht sein müssen, wie die kosmischen λόγοι zur Weltseele (S. Zeller, III, 1. 1880, p. 159 ff.). „Unter λόγοι sind hier die πνεύματα verstanden, welche in dem Samen zusammengefasst, die Qualitäten des ihn absondernden Individuums wiedergeben" (Heinze, p. 114). Betrachtet man vorwiegend die intellektuelle Seite dieses Begriffes, so ist der λ. σπ. offenbar sehr geeignet als Fundament für eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes, wie sich denn die Stoiker häufig statt auf Beweise auf die allgemeine Überzeugung der Menschen stützen (z. B. Zeller, III, 1, p. 161).

Digitized by Google

In ethischer Hinsicht ist infolge des monistisch-pantheistischen Determinismus das, was in der allgemeinen Weltordnung dem Menschen als Gesetz gegenübertritt, zugleich Gesetz der eigenen Natur in ihm als natürlicher Trieb zum Guten. Solche Grundtriebe aller Wesen sind der Selbsterhaltungstrieb und die Selbstliebe; alle Wesen haben daher auch ein Bewusstsein (συνείδησις, sensus) von ihrer eigenen Natur; denn ohne ein solches scheint dem intellektualistischen Stoiker die natürliche Selbstliebe unmöglich zu sein, (cf. Zeller III, 1. p. 209. Anm. 1). Als ethisches Prinzip nennt Zeno die Übereinstimmung mit sich selbst, Kleanthes die Übereinstimmung des Lebens mit der Natur (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν; Seneca: vita sibi concors[1]). Begriffe und Normen des tugendhaften Lebens liegen somit in uns als angeborener Teil (προλήψεις) des λόγος κοινός, der Weltvernunft. Angeboren ist eigentlich kein genauer Ausdruck; denn von angeborenen Ideen wissen die Stoiker ebenso wenig etwas, wie von intuitiver Erkenntnis. (Heinze: p. 149). Gemäss ihrer organischen Auffassung des λ. σπ. sind sie Traduzianer und lehren, dass die Seele des Kindes aus dem Samen des Vaters hervorgehe, wie ein Sprössling aus dem Stamme. Schon aus diesem Grunde sind die individuellen, materiellen, immanenten λόγοι σπ. mit den allgemeinen, ideellen, transzendenten platonischen Ideen nicht zu identifizieren, selbst wenn es unbekannt wäre, dass Zeno und seine Schule die platonische Ideenlehre aufs Schärfste bekämpft haben. Die stoischen λόγοι σπ. bedeuten also keine Vorbilder, wie die Ideen Platons; im Gegenteil: eine vorbildliche Funktion derselben wird gerade durch ihren Charakter als Samen, aus dem ja die volle organische Entfaltung erst erstehen soll, ausgeschlossen (Heinze, p. 123). In zwei Erscheinungsformen bietet sich der stoische λ. σπ., als λ. ἐνδιάθετος und als λ. προφορικός, eine Scheidung, die auf Aristoteles (λόγος ἐν τῇ

1) Daher das Charakteristikum des Weisen: semper idem velle atque idem nolle. (cf. Zeller III, 1 p. 211).

Digitized by Google

ψυχῇ, der Gedanke, und ἔξω λόγος, das Wort, zurückführt. Der λ. ἐνδιάθετος im Speziellen ist der im Menschen befindliche Teil der allgemeinen Vernunft; durch ihn wird das zenonische ὁμολογουμένως ζῆν erreicht; denn er bewährt sich „in der Wahl dessen, was zuträglich ist, und in Vermeidung dessen, was schädlich, in der Erkenntnis der Mittel, die hierzu führen, und in der Erwerbung der Tugenden, welche der eigenen Natur entsprechen und sich auf die Affekte beziehen. Er bezweckt ferner die Freundschaft des Menschen mit sich selbst, wie der προφορικός mit anderen" (Heinze, p. 140 ff.) Dies Kriterium der Wahrheit wird darum auch λ. ὀρθός genannt. Fragt man allerdings: Wer garantiert für das richtige Verhalten dieses Logos? so könnten höchstens die subjektive unmittelbare Gewissheit der φαντασία καταληπτική und als objektive höchste Instanz der consensus gentium genannt werden. Die unmittelbare Gewissheit des sittlichen Bewusstseins ist es, zu welcher der Eklektiker Cicero so gerne flieht, wenn ihn die Skepsis beunruhigt; die allgemeingültigen Begriffe (κοιναὶ ἔννοιαι, notiones innatae natura nobis insitae, notiones naturales, semina innata virtutum [λόγοι σπ.])[1] sind es, auf die er, ein Seneca u. a. sich so oft, statt auf Schlussfolgerungen stützen. Multum dare soleums praesumptioni (προλήψει) omnium hominum, et apud nos veritatis argumentum et aliquid omnibus videri (Seneca nach Heinze, p. 149). Insbesondere ist es der allgemein verpflichtende Charakter des Rechts, der dem römischen Juristen den consensus gentium so plausibel macht: (cf. Zeller III, 1 p. 223, Cicero) Quibus ratio a natura data est, isdem etiam recta ratio data est; ergo et lex, quae est recta ratio in jubendo et vetando; si lex, jus quoque. At omnibus ratio. Jus igitur datum est omnibus. Dem religiösen Gefühl Ciceros gilt es als der sicherste Erweis der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit

1) v. Hertling: Stzb. d. Kgl. bayr. Ak. d. Wiss. 1899 ,I, 23 übersieht offenbar diesen Zusammenhang der κοιναὶ ἔννοιαι mit der Samenkonzeption und dem Traduzianismus der stoischen Logoslehre bes. der λόγοι σπ. .

Digitized by Google

der Seele u. a., dass dieses natürliche Gesetz nicht von Menschen gemacht ist, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia, dass es die ratio recta (λ. ὀρθός) summi Jovis ist.

III. Zur Terminologie der Lehre von lumen rationis etc.

Der innige Zusammenhang zwischen den stoischen λόγοι σπερματικοί und den eingeborenen Notionen und Keimen der Tugend im Latinismus ist vorgehends bereits dargelegt, desgleichen schon als wesentlich für die lateinische, durchaus ethische Gestaltung der Logoslehre die Beziehung hervorgehoben worden, in welche sie von dem Römer mit dem Recht und Rechtsbewusstsein gesetzt wird. Hier entspringt jene Vorstellung vom jus naturae, welche später der Humanismus überall in Verbindung mit der klassisch reformierten Lehre vom l. n. vertritt. Stets finden sich dann auch zugleich Vorstellungen vor, die das Organisch-Samenhafte der λόγοι σπ. oder lateinischen semina innata, semina scientiae nobis data (Cicero, Tusc. III, 1, 2. Seneca, Ep. 120) enthalten, so die Monaden, und alles Werden als eine Entwicklung dieser Keime betrachten.[1]) Hiermit soll aber keineswegs gesagt sein, dass erst in der neueren Philosophie diese stoischen Lehren zur Geltung gekommen seien; im Gegenteil: die gesamte christliche Philosophie steht unter dem Einfluss der Stoa. Insbesondere beruht auf ihm die scholastische Lehre vom l. n., für deren Entstehen es von grösster Bedeutung ist, dass fast alle von ihr verwandten termini bereits durch den Stoizismus in der lateinischen Sprache heimisch geworden

1) S. Cicero: De finibus V 21, 59: Natura ingenuit sine doctrina notitias parvas rerum maximarum . . . . virtutem ipsam inchoavit: nihil amplius. Itaque nostrum est ad ea principia, quae accepimus, consequentia exquirere. Gerade diese inchoatio ist ein beliebter Terminus der Scholastik geworden, z. B. S. Ritter: Gesch. der Phil. VIII, p. 215.

Digitized by Google

sind. Seit ihm wird die auf das Geistige gehende Verwendung der Worte lumen und natura geläufig. Zwar hatte schon Platon seine Ideen metaphorisch als das Licht bezeichnet, welches die Vernunft schaut, und Aristoteles seinen unmittelbar erkennenden νοῦς mit dem φῶς verglichen, doch wird die Metapher nur vereinzelt gebraucht, und das gilt von der hellenischen Philosophie überhaupt;[1]) erst der lateinische Stoizismus verwertet das Wort lumen häufig in übertragenem Sinne für eine erleuchtende, aufhellende, klare Einsicht, insbesondere Cicero (ordo, qui memoriae lumen affert; oratio, quae lumen adhibere rebus debet; aliquid praenoscere sine lumine animi non posse etc.). Ebenso nimmt Cicero natura, naturale ins Geistige gewandt, im Sinne des stoischen λόγος als Naturgesetz, Weltvernunft. (S. die früheren Zitate. Ferner: secundum naturam vivere; jus in natura positum; mundus natura administratur . . .). Bei Cicero und Cajus findet sich die Verbindung: naturae ratio, ratio naturalis (Cicero III, off. V.: Atque hoc multo magis exegit ipsa naturae ratio quae est lex divina et humana). Die Verbindung lumen naturae, lumen naturale selbst konnte ja erst dann üblich werden, wenn es noch mindestens ein zweites lumen gab, von welchen sich eben das natürliche unterscheiden sollte.

IV. Begriffliche Verschmelzungsprodukte des Hellenismus.

A. Die materiellen Logoi mit den ideellen Ideen zu schöpferischen Gedanken Gottes subjektiviert, werden immaterialisiert.

Aristobulus ist der erste Alexandriner, dem man mit Sicherheit den frühesten Versuch einer Vereinigung der griechischen Philosophie und der mosaischen Lehre zu-

1) Z. B. Sextus Empiricus adv. math. VII, 259: Τῆς φύσεως οἱονεὶ φέγγος ἡμῖν πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας τὴν αἰσθητικὴν δύναμιν ἀναδούσης καὶ τὴν δι' αὐτῆς γιγνομένης φαντασίαν. Betreffs Aristoteles' vgl. p. 42.

Digitized by Google

schreiben darf. Die Möglichkeit hierzu lag im alttestamentlich-salomonischen Begriff der „Weisheit". Diese definiert Aristobulos als γνῶσις ἀνθρωπίνων καὶ θείων πραγμάτων und lehrt, „dass sie die Quelle alles Lichtes ist, wahrscheinlich sowohl des Lichtes im Menschen als des Lichtes in der Welt, demnach auch den Anfang zur Entstehung der Welt gelegt hat", (s. Heinze, p. 187 ff.). War dem Juden alles „weislich" geordnet, so dem Stoiker alles „logisch"; einer Synthese von Weisheit und Logos stand nichts Grundverschiedenes entgegen; denn letzterer bezeichnet sowohl den Gedanken als auch die Fähigkeit zu denken, und in der Weisheit als ursprünglicher Eigenschaft Gottes waren seine schöpferischen Gedanken vom „Anfang" her enthalten. Bei Philon wird diese Verschmelzung noch komplexer, indem er Gott als ἰδέα ἰδεῶν auffast und die platonischen Ideen als seine Gedanken. Die göttliche Vernunft erscheint somit als das intelligible Urbild der Sinnenwelt, eine Art platonischer Ideenwelt, nur dass bei Platon die Ideen ungeschaffen und ewig sind, bei Philon erst durch das Denken Gottes hervorgebracht werden. Nach ihrer objektiven Seite sind infolgedessen diese philonischen Ideen Gattungen, insofern sie hingegen subjektiviert sind, Begriffe. Im Anschluss an den stoischen Logos wird die innere gestaltunggebende Lebenskraft dieser Ideen betont; dafür findet andrerseits eine Annäherung der materiellen stoischen Logoi an die platonischen Ideen statt.[1]) Zwar ist es nur eine Uebernahme stoischer Vorstellungen, wenn Philon den menschlichen, vielleicht auch den göttlichen Logos in den λ. ἐνδιάθετος und den λ. προφορικός teilt; aber es bedeutet schon eine ethisch-metaphysische Weiterbildung, dass er die Seele in einen vernünftigen und einen unvernünftigen Teil zerlegt, deren einem er allein jene φαντασία καταληπτική zuschreibt, wie er denn überhaupt den Logos

1) Ueber die Leichtigkeit einer derartigen Assimilation infolge des organischen Materialismus der Stoiker s.: A. Lange, Geschichte des Materialismus. I, 72. 1896.

Digitized by Google

vorwiegend ethisch verwertet. Doch bei dem λ. σπ., — so selten er in Aktion tritt, — ist ein Bestreben, ihn zu immaterialisieren unverkennbar. „Der Unterschied ist bemerkbar zwischen dem Samensubstrat, das ganz materiell ist, und den in ihm enthaltenen Vernunftkeimen, welche den Stoff von innen heraus nach Zwecken formen. Nur haben letztere durchaus nichts materielles bei Philon, entsprechen aber ausserdem vollständig den stoischen λόγοι σπερματικοί." (Heinze, p. 240 f.). Da dieser Begriff des λ. σπ. von Philon nur intellektuell-moralisch, nicht physisch, verwertet zu sein scheint, so haben wir hier jenen Anfang der Immaterialisierung des stoischen Logos vor uns, die, von den Neuplatonikern fortgesetzt, im Anschluss an die lateinische Entwicklung dieses Begriffes unter dem Einfluss des verinnerlichenden Christentums bei Augustinus ihren Abschluss findet.

Obgleich bei dem schriftstellerisch fruchtbarsten Neuplatoniker, bei Plutarch, von einer eigentlichen Logoslehre keine Rede sein kann, so ist trotzdem eine Annäherung der transzendenten platonischen Ideen und der immanenten, wirkenden Logoi der Stoiker zu konstatieren; bei Späteren, insbesondere bei Numenios, tritt noch die Zahlenlehre weiter idealisierend hinzu. Die entgegengesetzten, hypostasierenden Tendenzen des Alexandrinismus und Neuplatonismus, dahingehend die zu Gedanken Gottes, des Nus u. a. subjektivierten Ideen resp. Logoi nunmehr ihrerseits zu wirklichen Geistern zu verdichten (S. Zeller III, 2 p. 529. 1881) und in Mittler und Dämonen zu überführen, bleiben hier unbeachtet, — so wichtig sie namentlich in theologischer Hinsicht sein mögen, — da es sich hier nur um die Umbildungen und Gestaltungen handelt, welche zunächst zur Entstehung der augustinischen Lehre vom lumen rationis aeternae führen. Wichtig ist in dieser Beziehung besonders bei Plotin das Vorherrschen des bei Aristoteles rein denkenden Nus, in welchen Plotin die Gesamtheit der platonischen Ideen als den κόσμος νοητός, als das wahrhaftige All hineinverlegt, während ihm die Sinnenwelt ein trügerisches Abbild desselben ist (Heinze p.

Digitized by Google

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

309).[1]) Dieser neuplatonische Nus nun ist zugleich denkend und thätig; schöpferisch thätig, nach innen und aussen hin; denkend ist er unbewegt, reine Anschauung der im „Einen" befassten intelligiblen Welt, ein von Sehnsucht nach dem Jenseits ergriffenes Wesen, das zugleich erfasst und besitzt, die Ideen schaut und reflektiert. Der Vergleich mit dem Licht und dem Spiegel liegt auf der Hand (Heinze p. 310 ff., Zeller III, 2 p. 616; über die symbolische Verwertung des Lichts im Christentum, cf. Willmann: Geschichte des Idealismus II, p. 64 f. 1896). In einem gewissen Gegensatz zum rein intuitiven Nus scheint stellenweise die Seele als nur diskursiv denkende Vernunft zu treten, doch wird anderweit ihre Aufgabe dahin bestimmt, sie habe „auf das höhere schauend zu denken, auf sich selbst schauend, sich zu erhalten, auf das niedere schauend, dies zu ordnen und zu beherrschen" (Heinze, p. 311 ff.). Eine Konsequenz lässt sich in diesem Spiel der Wellen des Eklektizismus nicht erwarten und auch nicht finden. Dieselbe Unbestimmtheit wie für das Verhältnis von Nus und Seele, gilt für das von Logoi und Nus; die Logoi scheinen im Wesentlichen den Ideen gleich geworden zu sein; nur dass vielleicht das Moment des Lebendigen, der wirkenden und gestaltenden Kraft, bei ihnen im Vordergrund steht.[2]) Jedoch haben die stoischen λ. σπ. bei dem Streben der Neuplatoniker nach der intelligiblen Welt ihre materielle Natur fast völlig verloren: sie erscheinen teils als für sich bestehende, teils als zeugende, geistige Formen. Bedenkt man nun, dass nach Obigem eigentlich die einzige Eigenschaft der Weltseele und ihrer Teile, der Einzelseelen, bezw. des Nus, das Denken — intuitiv und discursiv — ist; dass ferner die Ideen, gleich den Logoi, vorwiegend als vorbildliche, geistige Substanzen und Gedanken

1) Dass sich diese Metamorphose des aristotelischen Nus nur durch die Vermittlung des stoischen Logos vollzogen hat, ist von Hertling, Stzb. d. k. bayr. Ak. d. Wiss. 1899, I p. 23, offenbar nicht bekannt. „Irgendwie" tritt unsere Seele mit dem Nus in Verbindung.

2) S. dagegen die λόγοι bei den Stoikern p. 17.

Digitized by Google

aufgefasst werden, so ist es kein grosser Schritt mehr zu der augustinischen Seele, als einer rein denkenden Substanz. Erinnert man sich zugleich der plotinisch-platonischen Scheidung von Ideen- und Sinnenwelt, so naht sich von fernher auch schon der kartesianische Dualismus.

B. Philons Lehre von den zwei Wahrheitsquellen, eine vieldeutige Anwendung der platonischen Schauung auf die schöpferischen Gedanken des eigenschaftslosen Jahwe.

Sind die einzigen Objekte des wahren Erkennens, die Ideen, in die Weltvernunft subjektiviert und somit auch in die menschliche Vernunft d. h. in den Logos des Einzelnen verlegt, so lässt sich die Wahrheit zweifach gewinnen: Einmal, indem man sich selbst erforscht oder die Weltvernunft zu erkennen sucht; oder, indem man auf eigene Thätigkeit verzichtet und eine Offenbarung der Weltvernunft erwartet. Letzteres ist der Standpunkt Philons, ersteres ergreift Augustin. Um das Entstehen der Lehre Philons von den zwei Wahrheitsquellen (s. A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte I, p. 107. 1894.) zu erklären, braucht man ihm weder eine religiöse Sehnsucht von sonst nie gekannter schöpferischer Potenz zuzuschreiben, noch eine solche Inkonsequenz, dass er den eigenschaftslosen Jahwe einmal um dieser seiner Eigenschaftslosigkeit, also begrifflichen Unfassbarkeit willen für schlechthin unerkennbar erklärt habe, und dann aus einer Ueberspannung der religiösen Sehnsucht für unmittelbar erkennbar: Die philonische Ekstasenlehre ist nichts als eine Anwendung jener mystischen Schauung Platons auf die schöpferischen Gedanken des eigenschaftslosen Jahwe. Daher denn auch die Gesellschaft des platonischen Eros, in welcher dieses höhere Wissen durch göttliche Erleuchtung namentlich bei späteren Neuplatonikern (z. B. bei Proklus; cf. Zeller III, *2* p. 820.) erscheint.

Digitized by Google

C. Fester ethisch-religiöser Inhalt der mystischen Schauung im Paulinismus.

Der Inhalt des ekstatischen Schauens wird weder bei Philon noch bei den Neuplatonikern angegeben; bei Paulus hingegen gewinnt es, obwohl von jüdisch-juridischen Formen verdeckt, in der Lehre von der Wiedergeburt des Christen einen realen tief ethischen Gehalt. „An manchen Stellen allerdings fällt der Begriff des neuen Lebens zusammen mit dem der Gerechtigkeit Gottes; aber gerade Röm. 6 tritt eine andere Seite in den Vordergrund. Das Leben des Christen ist ein Mitleben mit Christo: wie nun sein Leben ein Leben ohne Sünde war, so soll auch unser Leben ein solches Leben ohne Sünde sein, rein, heilig, gottgeweiht, ein wahrer Gottesdienst. Diese ethische Lebensgemeinschaft mit Christo ist aber zugleich eine mystische Wesensgemeinschaft mit ihm, ein Sein und Leben in Christo und zugleich ein Sein Christi in uns“ (Th. Ziegler: Geschichte der christlichen Ethik 1886 p. 79 f.).

D. Der Normalmenschgedanke im Christentum und die Lehre von der zwiefachen Sittlichkeit im Paulinismus.

Der griechisch-römischen Welt wird der Paulinismus durch die Stoa vermittelt, insbesondere durch ihre Lehre vom Weisen. Derselbe wird schlechthin vollkommen und glücklich gedacht, ein Ideal, dem gegenüber jeder Unweise als Verrückter erscheint (Zeller III, 1 p. 279 ff). Allerdings ist es nicht gerade konsequent, wenn man einmal jedem Menschen einen λόγος σπερματικός zuschreibt und sich auf den consensus gentium stützt, und andrerseits fast die Gesamtmasse der Menschen für verrückt erklärt. Doch liegt dies für jeden extremen Individualisten nahe. Wer ist zudem in religiösen Stimmungen konsequent? Und dass der stoische Idealmensch, jener moralische Kosmopolit, „der niemals Privatmann ist,“ eine reli-

Digitized by Google

giöse Schöpfung bedeutet, erweisen signifikant die Klagen der stoischen Grössen, eines Kleanthes, Seneca . . . . ., dass dies hohe Ziel in praxi unerreichbar sei; zeigt die Verlegung wahrer Weisen, so des Sokrates, Diogenes u. a. ins Dunkel der Vergangenheit oder die Bezeichnung selbst dieser ihrer Heroen nur als „Fortschreitende", nicht als „vollendete Tugendhafte". Indem Philon diesen kosmopolitischen Idealmenschen der Stoa mit dem mosaischen Urmenschen verschmilzt, gewinnt er als ein neues Begriffsprodukt: den Gattungs- oder Normalmensch. Mit Rücksicht auf die platonische Ideenlehre stellt er die These auf: der erste Mensch sei nur ein Ideal- oder Gattungsmensch gewesen; der γενικὸς oder οὐράνιος ἄνθρωπος sei unsterblich, nach dem Bilde Gottes geschaffen, männlich und weiblich zugleich und das Vorbild gewesen, nach welchem dann Gott erst den wirklichen, natürlichen Adam, das besondere Geschlecht, geformt habe (Heinze, p. 260 ff.).

Der Hellene sah im Hermaphroditen ein missgestaltetes Fabelwesen; für Philon ist der Normalmensch ein wirklich Existentes und zugleich ein Ideal. Die Zeit naht, welche das Unmoralische ins Sexuelle verlegt. Dem Griechen ist eine derartige nivellierende Denkweise völlig fremd; das Geschlecht ist das Natürliche und die menschlichen Unterschiede selbstverständlich. Die hellenische Idee des Menschentums ist durchaus aristokratisch, zudem erst sehr spät konzipiert. Bis zur Sophistik tritt die Menschheit gänzlich hinter dem Staat zurück; in der Folge entwickelt sich unter dem Einfluss des Sokrates und besonders der aristotelischen Lehre von den drei Seelenvermögen der Begriff des Menschentums als einer gewissen gemeinsamen Basis aller Menschen, welche durch den allgemeinen Naturzusammenhang gegeben ist; derart ist auch der Kosmopolitismus der Stoa auf der Logoslehre fundiert. Freundschaft kann es nach Aristoteles nur zwischen solchen geben, die etwas Gemeinsames mit einander haben: nur insofern der Sklave ein Mensch ist, kann zwischen ihm und dem

Digitized by Google

Herren Freundschaft bestehen, an sich ist er nur ein beseeltes Werkzeug (Eth. Nicom. VIII, 11); nicht jenem Bettler, einem schlechten Menschen, gab er das Almosen, sondern dem Menschentum (Diog. Laertius V, 1).

Gegenüber dieser hellenischen, vorwiegend partiellen Gleichheit der Menschen, welche gewissermassen bei Abstraktion von allem Individuellen, unter Nullsetzung aller persönlichen Lebensverhältnisse als Rest verbleibt, behauptet Jesus Lehre die totale Gleichheit aller Menschen in religiöser Hinsicht. In dem religiösen Gewande verbirgt sich die eminent spekulative Idee der totalen Gleichheit der Menschen vor einer gewissen Instanz. Dass diese Instanz hier gerade eine religiöse ist, bedeutet gegenüber dem Faktum der Idee nichts.[1]) Im Christentum ist somit das Maximum des Normalmenschgedankens enthalten (S. hierzu Uhlhorn, die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche 1882, p. 31 ff.).

Paulus macht von dieser Idee einen wenngleich modifizierten, doch sehr umfassenden Gebrauch in seiner Lehre über Jesus. Einen modifizierten, denn er verunstaltet sie durch das jüdische Kasten- und Offenbarungsprinzip, indem er die Gotteskindschaft an die geistige Abstammung von Abraham fesselt (Röm. 4), neue „Auserwählte Gottes" (Röm. 8, 32) in die religiöse Gleichheit aller Kinder Gottes (Matth. 5, 45) einführt, und so die Lehre von der zweifachen Sittlichkeit erzeugt. Infolgedessen kann nunmehr das Normalmenschentum nur noch in einer Normalsündhaftigkeit bestehen; diese ist durch den Fall des Gattungsmenschen Adam bewirkt worden (Röm. 3, 23. 1. Cor. 15, 21). Derart ist scheinbar die Gleichheit der Menschen auch bei Paulus vorhanden: „Wie nun durch Eines Sünde die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist, also auch

1) Das beweist am besten der Kommunismus des Urchristentums. S. hierzu Ziegler: Gesch. d. chr. Ethik. 1886, p. 101 u. 127. Gerade die konsequentesten und begeistertsten Vertreter der Lehre Jesus fordern das Christentum entweder als eine Gemeinschaft der Heiligen oder als eine Gütergemeinschaft, manche auch als Weibergemeinschaft, z. B. die Nikolaiten. (S. Ziegler a. a. O. p. 137).

Digitized by Google

durch Eines Gerechtigkeit die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen gekommen" (Röm. 5, 18), faktisch jedoch dominiert in seiner Rechtfertigungslehre die jüdische Abrahamsidee: Die Zusprechung der Rechtfertigung wird an ein geistiges Judentum geknüpft, an den Glauben ein „Auserwählter Gottes" zu sein.

So zieht denn der Heidenapostel hinaus in die Welt mit der Lehre einer zwiefachen Offenbarung Gottes: die eine haben die Juden in ihrem Gesetz und die Heiden in ihrem Herzen, die andere besitzt er selbst (Röm. 1, 19; 2, 14 . . .). Die erste erscheint ihm als die natürliche, denn sie ist im Besitz der Sünder, die eigene als die übernatürliche, als „das Geheimnis, das verborgen gewesen ist von der Welt her und von den Zeiten her, nun aber geoffenbaret ist seinen Heiligen" (Col. 1, 25 ff.). Erst bei Paulus hat das Philonische Prinzip zweier Wahrheitsquellen seine welthistorische Bedeutung gewonnen, und zwar nur dadurch, dass es von ihm lediglich auf das Sittliche beschränkt wurde, in welchem das Christentum das Heidentum zweifellos unendlich überragte. Mit Recht wehrt seine subjektive, ethische Gewissheit, jedes spekulative Erkennen ab: „Sehet zu, dass Euch niemand beraube durch die Philosophie" (Col. 2, 8); ihm ist die Gnosis keine intellektuelle Erkenntnis, sondern eine sittliche Kraftquelle (Col. 1, 10 ff.).

Anders gestaltet sich die Sache im Gnostizismus: Hier bedeutet „Erkenntnis" jede Art geistiger Thätigkeit, und nach der Gnosis teilen sich die Menschen in verschiedene Kasten, in Hyliker, Psychiker und Pneumatiker. Dieser gnostische Begriff der Erkenntnis wird von der Kirche acceptiert; seine Differenzierung vollzieht sich in den Kämpfen der Scholastik und Neuzeit.

Digitized by Google

V. Grundlegungen der Patristik für die Lehre von lumen rationis aeternae etc. .

A. Die Apologeten.

Die Spekulationen des Gnostizismus, jener akuten Hellenisierung resp. Verweltlichung des Christentums, kommen hier nicht in Betracht; denn das, was die sich im Kampfe mit ihnen entwickelnde, mystische Kirchenlehre an geistigem Material ihrem Gegner entnommen hat, findet sich ja dann in ihrer eigenen Theologie. Von grösserem Einfluss allerdings auf die Gestaltung der Lehre vom lumen rationis aeternae bei Augustin ist der ausgesprochene Dualismus der Manichaeer, welche in jeder irdischen Erscheinung ein Doppeltes sehen: den Gegensatz des sinnlichen und des übersinnlichen Lichtreiches, obwohl ihre Einzellehren von der Kirche abgelehnt wurden. Dagegen haben die Thesen der Apologeten „in kirchlichen Kreisen schliesslich jedes Bedenken überwunden, weil sie das Christentum rational gemacht haben, ohne seinen überlieferten historischen Stoff anzutasten oder ihm etwas hinzufügen. Das Geheimnis des epochemachenden Erfolges der apologetischen Theologie liegt in der Thatsache, dass diese christlichen Philosophen das Evangelium inhaltlich auf eine Formel gebracht haben, die dem common sense aller ernst Denkenden und Vernünftigen des Zeitalters entgegen kam, während sie den überlieferten positiven Stoff, die Geschichte und Verehrung Christi mit eingeschlossen, für die noch fehlende und bisher mit heissem Bemühen gesuchte Beglaubigung und Versicherung dieser vernünftigen Religion zu benutzen verstanden. Denn an dem Christentum kommt eigentlich nur das in Betracht, dass es Offenbarung ist, wirkliche Offenbarung. Was es offenbart, darüber bestand bei den Apologeten kein Zweifel, und deshalb war auch jede Untersuchung unnötig. Dem Ertrage der griechischen Philosophie, der Philosophie Plato's und Zeno's, wie sie sich in den Reichen Alexander des Grossen und der Römer fortgebildet hatten, sollte das Christentum

Digitized by Google

Sieg und Dauer verleihen, so stellt sich uns heute der Fortschritt in der Entwicklung dar . . .“ (A. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte I, p. 456 ff.).

Justinus Martyr scheint der erste Kirchenvater gewesen zu sein, welcher den Philosophenmantel bei der Bekehrung nicht auszog. Wo das Vernünftige sich offenbart, da ist stets göttliche Vernunft wirksam gewesen, alles Vernünftige beruht auf Offenbarung. Er sieht in Sokrates den Vorläufer Christi; Christus jedoch ist die Mensch gewordene Vernunft Gottes, die höchste Offenbarung. Wie die Stoiker nennt er den in jedem Menschen vorhandenen Samen der göttlichen Vernunft: σπερματικὸς λόγος; σπέρμα τοῦ λόγου. Ob jedoch alle Menschen von diesem ihrem Logos einen Nutzen haben, ist zweifelhaft. Am Schlusse der zweiten Apologie präzisiert er seinen Standpunkt: „Alle (nichtchristlichen) Schriftsteller konnten vermöge des ihnen innewohnenden, angeborenen Samens des Logos das wahrhaft Seiende erkennen, aber nur dunkel“. Denn Gott ist aus menschlicher Kraft unerkennbar und unerforschlich, nur dem, welcher einen asketischen, sittlichen Wandel führt, gibt er sich durch Offenbarung seiner Kraft, des Sohnes oder der Engel, zu erkennen. Man merkt den Einfluss des ethischen Paulinismus; allerdings ist die Dämonologie neben der Christologie stark ausgebildet.

Auch Tertullian nimmt im Menschen eine Stimme der natürlichen Vernunft und Sittlichkeit an: O testimonium animae naturaliter Christianae! Doch ist dies Licht der Vernunft bei den heidnischen Dichtern und Philosophen, „den Patriarchen der Häretiker,“ nebelig und verdunkelt geworden. Die höhere Erleuchtung kann auch noch jetzt jedem Menschen zukommen (Ritter, Geschichte der Philosophie. Bd. V. p. 372. Zitiert: Ritter), aber nur bei einem asketischen Leben, wie es die Montanisten führen, weil nur so das vitium originis überwunden wird. Spekulatives, eigenes Forschen ist Frevel: Credo quia absurdum est.[1]) Die Philosophie ist

1) Eine von Tertullian allerdings nicht selbst gebrauchte, für seinen Standpunkt aber charakteristische Formel.

Digitized by Google

ein Werk der Dämonen; der Glaube macht selig, nicht das Wissen; Bewusstlosigkeit, amentia, ist das Wesen der prophetischen Ekstasis, nach der sich der Gläubige verzehrt.

B. Die Alexandrinische Katechetenschule.

Noch ausgesprochener als bei Tertullian, dessen Theorie vom vitium originis offenbar den stoischen Traduzianismus zur Voraussetzung hat, ist der Zusammenhang mit der Stoa und Philon in der alexandrinischen Katechetenschule. „Der Logos," sagt Clemens von Alexandria, „ist Gottes Abbild, der Vernunft eigentlicher Sohn, der göttliche Logos, des Lichtes urbildliches Licht; Abbild des Logos aber ist der wahre Mensch, die Vernunft im Menschen, von dem es heisst, dass er nach dem Bilde Gottes und nach seinem Gleichnis geschaffen ist, nach Geist und Herz dem göttlichen Logos nachgebildet und darum vernunftbegabt" (Aus Clemens nach Willmann: Geschichte des Idealismus II, p. 50. 1896. Zitiert: Willmann). Origenes, sein Schüler, kann keine befriedigende Lösung des Problems der Materie finden und greift daher, um mit den sinnlichen Vorstellungen der Kirchenlehre von einer Auferstehung der Leiber nicht zu sehr in Widerstreit zu stehen, in seiner Weise die stoisch-neuplatonische Lehre vom λόγος σπερματικός auf, die durch den Begriff des Samens das Körperliche ins Geistige erheben liess (S. De princ. II, 10, 3). Ein gewisser Samen des Logos muss ja jedem Menschen innewohnen, denn alles, was Gott gemacht hat, ist nach einer ewigen Wahrheit geordnet, hat somit in ewigen Begriffen seine Wurzel und Anspruch auf ewiges Bestehen (S. De princ. III, 6, 5). Diese ewige, der körperlichen Welt inhärente Idee Gottes, nach der sich die Schöpfung kontinuierlich erzeugt, vereint die platonische Idee mit dem stoischen Samen; eine Weiterbildung gegenüber der philonischen Synthese beider Vorstellungen (vgl. p. 21 u. 29.) ist trotz der langen

Digitized by Google

Zwischenzeit in ihr nicht zu konstatieren (wie Ritter V. p. 550 und 553 zu meinen scheint); eine solche tritt erst bei Augustinus ein. Von der stoischen unterscheidet sich seine Logoslehre insofern, als Origines auf das Natürliche und Freie ein grösseres Gewicht legt, als auf das Natürliche und Notwendige; gerade hierin nimmt Augustinus den entgegengesetzten Standpunkt ein.

C. Augustinus.

Augustin ist der Grundstein für die Entwicklung der Lehre vom lumen naturale in der scholastischen Philosophie. Denn erstens begründet er vorwiegend in ethischer Hinsicht die Lehre von der Heteronomie der menschlichen ratio — die ihm nur als Vermittlerin von Religion und Sittlichkeit von Bedeutung ist — und somit den Gegensatz: Natürliches und Göttliches, und zweitens gewinnt seine Erkenntnistheorie die Scholastik und die eine Richtung der neueren Philosophie für den Rationalismus.

a) Die Ethik.

Augustins gesamte Ethik wird von dem schroffsten manichäisch-platonischen Dualismus zwischen Fleisch und Geist beherrscht: Natürlich war die Sittlichkeit nur einmal, als Gott den Adam in statu naturae integrae geschaffen; seit dem Sündenfall ist jedem die concupiscentia angeboren als vitium originis. „Die Tugenden der Heiden sind nur glänzende Laster". Die Möglichkeit eines tugendhaften Lebens besteht erst wieder auf Erden, seit der Logos Fleisch ward, und auch da nur für den besonders Begnadeten; ohne christliche Religion gibt es überhaupt keine Sittlichkeit. Die stoische Lehre von den Weisen und den Thoren hat Niemand so konsequent weitergebildet, wie Augustin: Die Heiden sind eben alle Thoren. Dass er die platonische Ethik völlig rezipiert, ändert an seiner Verdammung der Heiden um so

Digitized by Google

weniger etwas, als er ja alle Tugenden, die vier platonischen und die drei christlichen, einzig aus der paulinischen Liebe ableiten zu können glaubt. Daher nimmt er auch ohne weiteres den stoischen Tugendbegriff an und definiert die Tugend als ein mit der Vernunft übereinstimmendes Verhalten, welches zur ewigen Glückseligkeit führt. Die Seligkeit aber ist Anschauen Gottes.

b) Erkenntnistheorie und Metaphysik.

Die erkenntnistheoretischen Spekulationen Augustins, untrennbar mit den metaphysischen verbunden, sind ein originales Verarbeitungsprodukt griechischer, hellenistischer und christlicher Weltanschauungen, nur die aristotelische — und das ist hier wichtig, — fehlt unter ihnen (S. Ueberweg-Heinze, Grundriss II, p. 118, 1898). Die Fülle dieser Anregungen klärt sich im Geiste eines Künstlers, der ein scharfer Denker und zugleich ein zum ethisch-religiösen Fanatiker werdender, tiefinnerlicher Charakter ist, Platon vergleichbar, der ihn beherrscht, nur kein Mathematiker, wie der Hellene.

Unter dem Einfluss der stoischen Logoslehre und der jüdischen Theologie waren die transzendenten platonischen Ideen zu Gedanken Gottes geworden und so zugleich dem Göttlichen in jedem Menschen, der menschlichen Vernunft oder Seele, immanent. Der Jude Philon hatte zu ihrer Erkenntnis noch einen der Sinnesanschauung analogen Vorgang, das platonisch-ekstatische Schauen, benötigt, denn sein Jahwe war ja eigenschaftslos. Ein Christ wie Paulus lebt in Wesensgemeinschaft, in hypostatischer Union mit dem Sohne Gottes (Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 1893, Bd. VIII, p. 1282), die Bildung der Ideen in seinem Geiste ist ein begriffliches Nachdenken der Gedanken Gottes. Darum schreibt Augustin nur noch dem interior sensus absoluten Wahrheitserwerb zu, den jeder Gläubige besitzt: Credibilius est ... vera respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere

Digitized by Google

possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciumt (Retr. I, 4, 4). Wie begründet sich erkenntnistheoretisch diese Auffassung Augustins?

Im Kampfe gegen die Skepsis der Akademiker hatte er den Begriff einer von allem Sinnlichen unabhängigen Wahrheit gewonnen: Cogitare te scis? Scio (Solil. II, 1). Diese unmittelbare Gewissheit des Denkens setzt er jedem absoluten Zweifeln entgegen und nimmt sie bewusst zum Massstab jeder Wahrheit. Schon Aristoteles war in seiner Lehre vom Nus (p. 13 ff.) auf eine ähnliche Gewissheit gestossen, aber er war zu viel Realist, um von der sinnlichen Erkenntnis die gleiche Gewissheit zu fordern wie vom Satz des Widerspruchs. Die φαντασία καταληπτική der Stoiker, jene „den Beifall erzwingende, mit sinnlicher Klarheit das Objekt ergreifende Vorstellung," haftet noch immer an dem Bildlichen des platonischen, sog. bildlichen Schauens (cf. p. 9 u. 18). Es ist erkenntnistheoretisch die bedeutsamste That Augustins, dass er die logische Evidenz und ihre subjektive Allgemeingültigkeit hervorhebt: „Jeder, der sich sagt, dass er zweifelt, sagt etwas Wahres, an dem er nicht zweifelt, und etwas Wahres kann nicht anders wahr sein, als durch die Wahrheit" (De ver. rel. 73). Gleichwohl hat sie für ihn selbst nur den Wert einer erkenntnistheoretischen Bestätigung seiner religiös-ethischen Verwerfung des Sinnlichen. Gegenüber der Gewissheit subjektiver Wahrheiten erscheint ihm die Wahrscheinlichkeit des sinnlichen Erkennens verächtlich, und diese Auffassung des grossen Theologen erbt sich mit der Kirchenlehre und -philosophie durch Jahrhunderte fort. Allerdings besitzen die der Aussenwelt zugeschriebenen Vorstellungen subjektive Wahrheit: Quicquid autem possunt videre oculi, verum vident (C. Acad. III, 26); der Irrtum entsteht erst durch unsere Urteilsfällung, aber für die Realität einer Aussenwelt beweist das nichts, nur die Wirklichkeit einer von den ewigen Wahrheiten Gottes verschiedenen, variablen Erscheinungswelt ist dadurch festgestellt. Eine solche ist offenbar kein würdiges Objekt der christlichen

Digitized by Google

Forschung: Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? nihil omnino (Solil. I, 7).

Gleich Platon sucht Augustin nach einer Wissenschaft, welche von der sinnlichen Auffassung der Erscheinungen unabhängig ist; zu einer solchen rechnet er vor allem die Sittenlehre und die Dialektik, da beide Wahrheiten enthalten, die offenbar von allen Thatsachen des Sinnlichen unabhängig gelten. „Niemand kann daran zweifeln, dass, wenn der Vordersatz eines hypothetischen Satzes angenommen ist, daraus auch die Annahme des Nachsatzes folge, dass im disjunktiven Satze die Verneinung aller übrigen Glieder der Einteilung die Bejahung des einen Gliedes in sich schliesse. Solche Sätze hängen von dem Zeugnis der Sinne nicht ab; sie beruhen auf unerschütterlichen Grundsätzen der Dialektik und sind in sich notwendig wahr. Ihnen vertrauend, zweifelt er nun auch weiter nicht, allen übrigen Sätzen der Dialektik eine notwendige Wahrheit zuzuschreiben" (Ritter, VI, p. 213). Augustin steht hierin ganz unter Platons Einfluss: „Es macht einen grossen Unterschied, ob etwas aus dem Prinzip erkannt wird, nach welchem es gemacht ist, oder in sich selbst, wie man die Gradheit der Linien und die Richtigkeit der Figuren anders erkennt, wenn sie als verstandene angeschaut wird (intellecta conspicitur), als wenn sie in den Staub gezeichnet wird und anders die Gerechtigkeit, in der unveränderlichen Wahrheit als in der Seele des Gerechten" (De civit. Dei XI, 129 nach Willmann II, p. 285).

Ueberhaupt spielt die Zahl bei Augustin eine hervorragende Rolle, allerdings keine mathematische, wie zumeist bei Platon, sondern die ästhetische, ontologische, mystische des Neuplatonismus, eines Numenios u. a. „Denn du siehst, dass alles, was dich körperlich ergötzt und durch die Sinne anzieht, durch die Zahl bestimmt ist, und du frägst, woher es stamme, und kehrst in dein eigenes Inneres ein und begreifst, dass du das mit den Sinnen Erfasste nur dann billigen oder missbilligen kannst, wenn du gewisse Gesetze der Schönheit in dir trägst, auf die du alles äussere Schöne

Digitized by Google

zu beziehen hast. Siehe den Himmel und die Erde und das Meer an: was darin oder darüber erglänzt oder was drunten kreucht und fleucht und schwimmt, alle Wesen haben Gestalten, weil sie Zahlen haben; nimm ihnen diese und sie werden Nichts sein. Woher anders sind sie also, als daher, woher die Zahl ist? Ist doch in ihnen soviel Sein, wieviel sie von der Zahl haben". Platon hatte gesagt: „Denn die Geometrie ist die Erkenntnis des beständig Seienden" (cf. hierzu p. 15), und seine gesamte Mathematik diente doch nur religiös-ethischen Interessen; wissenschaftliche Mathematik, Mathematik als Selbstzweck, verspottete er. Diesen Standpunkt teilt Augustin. Wie wenig er, — der das Prinzip des erkenntnistheoretischen subjektiven Idealismus so scharf erfasst, — geneigt ist, auch die Metaphysik demselben zu unterwerfen, erweist am besten diese seine Zahlenmystik.

Wie die Zahlen so sind auch die platonischen Ideen (lat. formae, species, rationes) für ihn, „gewisse ursprüngliche Formen oder Gründe der Dinge (principales formae vel rationes rerum), selber nicht geformt und darum ewig, im göttlichen Denken beschlossen. Die Seele, heisst es, vermag sie nur anzuschauen (intueri), sofern sie vernünftig ist (rationalis), mit dem Vermögen, durch welches sie ausgezeichnet ist, also mit dem Geiste und der Vernunft (mente ac ratione), gleichwie mit einem inneren intelligiblen Gesichte oder Auge. Derart aber ist nicht jede Seele, sondern nur die heilige, reine; nur diese heisst es, sei zu jener Anschauung (visio) befähigt, das ist aber diejenige, bei welcher das Auge, mit dem jene Dinge geschaut werden, gesund, rein, hell und der Sache, die sie sehen will, verwandt ist" (Quaest. oct. 46, 1 nach Willmann II, p. 283 f.). Es ist dieselbe Synthese stoischer Logos- und platonischer Ideenlehre, die bereits bei Philon auftritt. Keineswegs sind die rationes aeternae Augustins, was seine heftige Bekämpfung des Pantheismus nahe legen könnte (cf. Ritter VI, p. 276 ff.), nur verchristlichte platonische Ideen (so W. Wundt: Einleitung in die Philosophie 1901, p. 157), sondern sie enthalten wesentlich den Logossamenge-

Digitized by Google

danken. Denn Augustin nennt sie auch rationes seminales und sagt von ihnen: Sempiternae vivunt rationes.

Allerdings haben die Logoi unter dem Einfluss des Christentums zwei Aenderungen erfahren: einmal sind sie ihrer kosmischen Natur völlig verlustig gegangen und zu geistigen, vor allem zu sittlichen Potenzen verinnerlicht worden, ähnlich dem Mittlerlogos; ferner, eignen sie nicht mehr wie die stoischen λόγοι σπερματικοί allen Menschen. Tertullian hat Schule gemacht: Erklärt er die Kirche für alleinseligmachend, Augustinus will sie auch alleinwissendmachend geglaubt haben: Nur die heilige Seele soll jenes intelligible Auge besitzen, nur der Christ Tugend. In der Lehre von den rationes hat Augustin eine Transmutation vom Platonischen zum Stoischen durchgemacht, die in seiner Theorie des Erkennens am meisten ersichtlich ist (S. auch v. Hertling, Stzb. d. kgl. bayr. Ak. d. Wiss. 1899 I, p. 24). Anfangs begrüsst er die platonische Anamensis der Ideen als die edelste Erfindung, später zieht er, weil sich die Seelenwanderung nicht mit der Kirchenlehre in Einklang bringen lässt, die mehr stoische Ansicht vor, dass die Seele als vernünftiges Wesen, auf natürliche Weise mit dem übersinnlichen, unveränderlichen Weltgrund, der Ursache alles Sinnlichen verbunden, die Fähigkeit besitze, durch blosse Richtungnahme auf die Dinge hin das Wesen derselben zu erkennen: Ihr wohnt ein Licht der ewigen Vernunft bei (Praesens est eis . . . lumen rationis aeternae Ritter, I, 44); darum sieht sie nur auf ihre eigne Natur und auf die mit ihr verbundene Welt, um das Ewige zu finden. Fieri enim potest, ... ut hoc ideo possit (sc. anima), quia natura intelligibilis est et connectitur non solum intelligibilibus verum etiam immutabilibus rebus, ex eo ordine facta, ut cum se ad res movet, quibus connexa est, vel ad se ipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat (Retr. I, 8, 2. Ritter VI, p. 216 f. Auch Liber de diversis quaestionibus 83, Qu. 46, 2 u. a.).

Die Erkenntnis ewiger Wahrheiten, wie sie z. B. Dialektik oder Sittenlehre bieten, entstammt also unserem

Digitized by Google

eigenen, mit der Gottheit und der Welt zugleich verbundenen lumen rationis aeternae; die Sinne sind prinzipiell von ihrem Erwerb ausgeschlossen. Wie sich das Augustin des Genaueren gedacht haben mag, bleibt eben so unklar, wie bei Platon; denn eine Art Auslösung der Begriffe und ewigen Wahrheiten in uns vermittels der Sinnen nimmt er doch offenbar auch an: Intellectus excitatus per sensum mira agilitate format sibi in se ipso formas intelligibiles (De Un. II, p. II c. 65 p. 914. Beiträge zur Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. 1893. Bd. II, H. 1 p. 55).

Relativ deutlich ist die augustinische Schilderung dieser gedanklichen formae intelligibiles, rationes aeternae sive seminales gegeben: „Der Zimmermann macht eine Lade, zuerst hat er die Lade in seinem Können (in arte habet) . . . Aber die Lade in seinem Können ist anderer Art als die sichtbare: im Körper ist sie unsichtbar, in der Ausführung wird sie sichtbar sein. Habt nun acht auf die Lade im Können und die Lade in der Ausführung. Die Lade in der Ausführung ist nicht Leben, dagegen die Lade im Können ist Leben, weil die Seele des Werkmeisters lebt, in welcher alles ist, bevor es hervorgebracht wird (proferantur). So, teuerste Brüder enthält die Weisheit Gottes, durch die alles geschaffen worden, alles noch ungeschaffen dem Können nach; und daher ist, was durch diese Kunst geschaffen ist, nicht sehlechthin (continuo) Leben, wohl aber Leben in ihm. Du siehst die Erde, darum gibt es eine Erde [im göttlichen Können]; du siehst den Himmel, darum gibt es einen Himmel. Draussen sind sie Körper, im Können sind sie Leben“ (Tract. in Joannem nach Willmann II, p. 288). Wer sind diese „sie?“ Doch nichts anderes, als die einstigen im Gesamtlogos befassten Logoi spermatikoi, die nach einigen Umwandlungen jetzt als rationes seminales sive aeternae im christlichen Gott resp. in dem ihm zugehörigen lumen rationis aeternae jedes einzelnen Menschen leben. Gerade dies Moment des Lebendigen, Keimhaften, Samenartigen ist typisch Stoisch. Darum zeigt sich auch in jener augustinischen

Digitized by Google

Lehre von Gott, dem lumen rationis und den rationes seminales noch ein Rest der einstigen organischen Einheit von Geistigem und Materiellem, die dem Logos spermatikos anderweit durch den hervorgehobenen Immaterialisierungsprozess verloren gegangen ist: „Und daher ist, was durch diese Kunst geschaffen ist, nicht schlechthin (continuo) Leben, wohl aber Leben in ihm. Draussen sind sie Körper, im Können sind sie Leben" (S. auch Ueberweg-Heinze: Grundriss II, p. 125, 1898).

Dennoch ist gerade durch Augustin ein bei den Apologeten noch vorhandenes Moment des Logosgedankens verloren gegangen: Die Freiheit der Gesetzmässigkeit. Gott ist zwar unumschränkt frei, aber gerade darum ist auch jede selbstthätige Entfaltung des in der Natur ursprünglich Angelegten ausgeschlossen, so im Kosmos, so im lumen rationis des Menschen. Denn das folgt doch aus Augustins Gottesbegriff, der „in keiner Kategorie ausgedrückt werden kann," wenn er von Gott z. B. sagt: Sic itaque administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. Quamvis enim nihil esse possint sine ipso, non sunt, quod ipse (De civ. Dei VII, 30. Ritter VI, 277). Allerdings kann man Augustin nach einigen Stellen gerade so gut Pantheismus zuschreiben, wie nach anderen Theismus. Er bildet eben einen Uebergangspunkt der christlichen Theologie vom einen zum andern. Auch aus dem angeführten Zitat lässt sich schliessen: Gott wirkt alles in den Dingen so, dass diese doch ihre eigene Thätigkeit haben. Aber eine derartige Ansicht ist doch unhaltbar, wenn man seiner scharfen Scheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf, Gott und Welt eingedenk ist. Für das lumen rationis jedoch wird durch Augustins Heteronomismus jede Selbständigkeit ausgeschlossen. Denn es erscheint nicht mehr, wie noch bei den Apologeten, als ein allen Menschen zukommender, ursprünglicher Besitzstand, nicht mehr als gesunder Menschenverstand, sondern als ein der Einzelseele aus einer höheren Quelle nach deren Ermessen zugeflossenes Wissen der

Digitized by Google

rationes seminales; ein Wissen, das nach Augustin eigentlich nur dem Christen eignet oder eignen sollte.

Diese augustinische, heteronome Lehre vom lumen rationis und den rationes seminales sive aeternae übernimmt die Scholastik.

VI. Die Lehre von lumen rationis aeternae, lumen divinum, lumen naturale etc. in der Scholastik.

A. Das lumen naturale im Gegensatz zum lumen divinum.

Fast die gesamte Frühscholastik, so Anselums, steht im Banne augustinischer und diesen verwandter Lehren, von denen die des Boethius hervorragende Auktorität besitzen. Daher zeigt sich besonders in den Spekulationen des letzteren über die Erkenntnis und ihren Ursprung dieselbe seltsame Verquickung von Platonismus, Neuplatonismus und Stoizismus wie in Augustins Lehre von Gott und der Seele:

Non omne namque depulit lumen
Obliviosam corpus invehens molem.
Haeret profecto semen introrsum veri
Quod excitatur ventilante doctrina.
Nam cur rogati recta sponte censetis,
Ni mersus alto viveret fomes corde?
Quod si Platonis musa personat verum,
Quod quisque discit immemor recordatnr.

(Consol. III, metr. 11, nach Stzb. d. k. bayr. Ak. d. Wiss. 1899, Bd. I, p. 25). Zumeist wiegt man sich in dem Gefühl: Exra ecclessiam nulla salus. Mögen gewisse selbständigere Denker sich hiergegen erheben, ein Johannes Eriugena mit stoisch-neuplatonischen Spekulationen, ein Abälard kraft Autonomie der Sittlichkeit, für die weitere Entwicklung der Lehre vom lumen rationis haben derartige Reaktionen nur insofern Wert, als sie den christlichen Begriff des Natürlichen mit etwas positivem Gehalt erfüllen. Eine ganz neue Phase beginnt für sie, als in diese augustinisch-platonische

Digitized by Google

Frühscholastik durch die Vermittlung der Araber im 13. Jahrhundert die vollständige aristotelische Universalphilosophie eindringt, insbesondere seine bisher gar nicht bekannten naturwissenschaftlichen Werke. Ein autonomes System positiver Kenntnisse, wie sie die kirchliche Philosophie trotz des l. rationis aeternae nicht erreicht hatte, ein unzweifelhaft heidnisches System, das man nicht als ein der christlichen Philosophie entnommenes Plagiat hinstellen konnte, erschütterte jene Welt der Heteronomie. Was sollte man thun? Anfangs negierte man den Heiden. Das nützte nichts. Man verdammte ihn und seine Lehren. Aber das Mittel, das bei so vielen geholfen, verfing diesmal nicht. Denn die Araber hatten selbst schon dergleichen Verhältnisse durchgemacht und seit langem (Cf. L. Stein's Korrektur der Schrift von M. Maywald: Die Lehre von der zweifachen Wahrheit, 1868 in Arch. f. Gesch. d. Phil. XII, p. 401), ein probates Mittel gegen die Theologen gefunden; es nannte sich „die Lehre von der zweifachen Wahrheit". Diese findet bei selbständigeren Philosophen in Europa rasch Aufnahme. Schon 1240 werden vom Bischof von Paris, Wilhelm von Auvergne, diesbezügliche Thesen verdammt. Sie heissen „detestabiles contra veritatem catholicam errores, reperti in quibusdam scriptis," die geradezu aussprechen, dass es nicht bloss eine Wahrheit gäbe, sondern quod multae veritates fuerunt ab aeterno, quae non sunt ipse Deus. Der Bischof setzt dem entgegen, quod una sola veritas fuit ab aeterno, quae est Deus; et quod nulla veritas fuit ab aeterno, quae non sit illa veritas" (Maywald a. a. O. p. 10). Echt augustinisch! Aber es half nichts. Denn 1270 muss Papst Johann XXI. wieder einige Irrtümer verdammen, die gegen den Augustinismus gehen: „Entzückungen und Visionen entstehen nicht anders als auf natürlichem Wege. Die natürliche Philosophie muss einfach die Neuheit (novitatem) der Welt verneinen, da sie sich nur auf natürliche Gründe stützt und auf natürliche Ursachen". Lullus klagt 1310 „über die verdammungswürdige Lehre, dass gewisse Dinge falsch

Digitized by Google

seien nach dem natürlichen Licht der Vernunft, während sie wahr seien nach dem Glauben" (Maywald p. 12 u. 16). Um den Kampf nicht zu verlieren, muss sich die Kirche den Verhältnissen anpassen. Man sonderte eine theologia naturalis von der theologia revelata ab, die als Mysterium dem begründeten philosophischen Denken entzogen wurde (S. Überweg-Heinze, Grundriss II, p. 254, 1898); im Anschluss an die naturphilosophischen Schriften des Aristoteles entstand eine analoge Scheidung der philosophia naturalis von der philosophia supranaturalis. So wird Aristoteles allgemach zum praecursor Christi in rebus naturalibus. Wie schon das obige Zitat zeigt, tritt zusammen mit dem arabischen Aristotelismus und der Lehre von der zweifachen Wahrheit die Lehre vom natürlichen Licht auf; und zwar ist sie bei den aristotelischen Vertretern der Lehre von der zweifachen Wahrheit entstanden, im Anschluss an Aristoteles Lehre vom νοῦς: καὶ ἔστιν μὲν τοιοῦτος νοῦς, τῷ πάντα γίγνεσθαι, ὁ δὲτῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς. τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα (Arist. de an. III, 5, 430a 10). Diese hatte vor allem Avicenna in der Lehre von der intelligentia agens weitergebildet; sie wird von der Kirche rezipiert. Bereits Wilhelm von Auvergne († 1294) gesteht auch den Heiden wieder ein Licht der Vernunft zu und zwar um Aristoteles willen: „Dixit Aristoteles de ea (intelligentia agente), quod ipsa est velut sol intelligibilis animarum nostrarum et lux intellectus nostri, faciens relucere in effectu formas intelligibiles in eodem, quas Aristoteles posuit potentia esse apud ipsam eamque reducere de potentia in actum (De univers. II 14). Mit welchem Erfolg der Kirche die Anpassung an Aristoteles mittels des l. n. gelungen ist, zeigt am besten der Ausspruch des Spätscholastikers Franz Suarez: Quod Aristoteles, Plato et alii gravi philosophi non cognoverunt, verisimile est cognosci non posse naturali lumine (T. 22 p. 392).

Eine weitere Ausgestaltung findet die Lehre von den lumina auf scholastischer Seite zuerst bei Johann Fidanza,

Digitized by Google

genannt Bonaventura († 1274). Dieser hält sich zumeist an Augustin und Platon, kann aber doch Aristoteles nicht gänzlich ablehnen; so rezipiert ihn denn teilweise, indem er gleichzeitig gegen ihn polemisiert. In seiner Schrift: De reductione artium ad theologiam behandelt er die verschiedenen Erleuchtungsgrade der Künste und Wissenschaften. Mit Jakobus sieht er in allen Dingen Gaben vom „Vater des Lichts". Daher ist unser produktives Kunst- und Arbeitsvermögen als eine Lichtquelle (lumen exterius) zu betrachten. „Die zweite Lichtquelle der Sinnenwelt (lumen inferius) bilden die Dinge, insofern sie auf uns wirken, die sinnliche Erkenntnis, cognitio sensitiva, erzeugen und uns die in der Natur ausgewirkten Formen ausweisen: Illuminant respectu formae naturalis. Heller als diese unbedeutenderen Lichtquellen ist das lumen interius, in welchem wir durch den Verstand die Wahrheit der Dinge sehen: illuminans respectu veritatis intellectivae; es ist das Licht der Wissenschaft im engern Sinne, das lumen cognitionis philosophicae. Über der Vernunftwahrheit aber steht die Heilswahrheit, über dem inneren Licht das lumen superius, lumen gratiae et sacrae scripturae, illuminans respectu veritatis salutaris" (Willmann II, p. 409 f.). Das lumen cognitionis philosophicae sucht als philosophia naturalis „die veritas rerum und ergreift sie in den gedanklichen Formen der Dinge, den rationes formales; sie findet sie in der Materie als rationes seminales oder virtutes naturales, im Geiste als rationes intellectuales, in Gott als rationes ideales"; als philosophia moralis behandelt sie die veritas vitae und die rectitudo voluntatis (Bonaventura's Lehre von den lumina ist im z. T. wörtlichen Anschluss an Willmann II, 403 ff. gegeben).

Bonaventura's Abhängigkeit von Augustin ist offensichtlich; vor allem hat er die neuplatonischen Elemente des Kirchenvaters rezipiert; sie mussten ja den Mystiker, der wie Bernhard von Clairvaux nach der unmittelbaren Schauung und Liebeseinigung Gottes dürstete, besonders anziehen. Der Mystik war es vor allem um verzückende Gefühls-

Digitized by Google

erregungen zu thun; solche waren auf rein kontemplative Weise nur durch Vorstellungen von ausserordentlich starken Gefühlstönen zu erreichen. Daher das inbrünstig-brünstige Schwelgen in den erotischen Allegorismen des Hohen Liedes, der schwärmerische Marienkult, die Variationen der Lichtvorstellung mit ihrem unendlichen Komplex von Vorstellungs- und starken Gefühlsassoziationen. Schon bei der Einführung des Wortes „lumen naturale" seitens der Aristoteliker (cf. p. 42), kam es darauf an, mittels der mystischen Wirkungskraft aber begrifflichen Unbestimmtheit desselben unleugbare philosophische Gegensätze zu verwischen. Das Bestreben, eine begriffliche Fixierung der Metapher zu verhindern, wurde durch das Interesse der Mystiker an ihrem Gefühlsgehalt mehr als befriedigt; der Verfasser des Thomas-Lexikon (L. Schütz 1895, p. 456), stellt 30 diesbezügliche Arten von lumina und 7 ähnliche luces fest, deren Bearbeitung im Einzelnen anderen überlassen werden muss. Terminologisch wichtig ist die Thatsache, dass sich seit der Mystik eine Differenzierung des komplexen Begriffs „Erkennen" zu vollziehen beginnt, allerdings zunächst vorwiegend bezüglich seiner verschiedenen emotionalen Gehalte; so unterscheidet Hugo von St. Viktor 3 Arten des Erkennens und Richard von St. Viktor und Bonaventura nennen die 6 subjektiven Stufen: contemplatio, cogitatio, meditatio, imaginatio, ratio, intelligentia, aber es zeigt sich doch schon das Streben nach einer psychologischen Begründung und Fixierung jener Begriffe (S. hierzu Ziegler, Gesch. d. christ. Ethik, 1886, p. 380 ff. Über das Psychologische besonders Ritter, VIII, p. 496 f.). In alle diese Stufen des mystischen Schauens geht nach paulinischer Weise das Sittliche als wesentlicher Faktor ein; denn die via purgativa ist Vorbedingung desselben (Matth. 5, 8). Thomas Acquinas, für die Folgezeit massgebend, kennt drei Schauungs- oder Offenbarungsstufen. Die niedrigste ist die philosophische Erkenntnis der sinnlichen Erscheinung der Welt durch das natürliche Licht der Vernunft, die höhere ist im Glauben der geoffenbarten christlichen Religion ent-

Digitized by Google

halten, die höchste besteht in der Anschauung Gottes im zukünftigen Leben (Ritter VIII, 264). Der irdische Mensch besitzt also zwei Erkenntnisquellen: Est autem in his, quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huius modi, quae etiam philosophi demonstratione de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis (S. c. g. I, 3). Religiöse Mysterien wie die Trinität, die Erbsünde, die Zeitlichkeit der Schöpfung, das Weltgericht und dergleichen, können also nur mittels des lumen divinum verstanden werden; ebenso gehört in seinen Bereich die lex divina oder aeterna: Die absolut verpflichtenden, von Gott durch die Engel gegebenen Moralgesetze des Dekalogs, die neutestamentliche rechtfertigende lex caritatis und ihre Derivate: Die concupiscentia als peccatum originale, die justitia originalis, die infusiones gratiae, der habitus, alles ewige unveränderliche Wahrheiten (S. Ziegler, 288 ff.). Denn wer durch die Taufe zum Bürger des himmlischen Reiches geworden, unterscheidet sich scharf vom Angehörigen des Reiches der Natur. Durch Gottes Gnade werden ihm die erforderlichen theologischen Tugenden eingegossen, während dem Heiden nur die erworbenen, sittlichen und intellektuellen, zukommen (De virt. qu. 1, art. 9, p. 26a). Jede Handlung des Heiden ist Sünde, lehrt Thomas, da er, im peccatum originale befangen, nicht einmal die niedrigste Stufe der theologischen Tugenden, den Glauben, erlangen kann. Der Christ dagegen hat mit den infusiones gratiae einen habitus erhalten, das heisst, eine bleibende Kraft, welche zum eindeutigen sofortigen Gut- und Richtighandeln determiniert, ohne die Freiheit des menschlichen Willens zu beeinträchtigen, denn sie ist ja nur mit seiner Zustimmung da. Aber eben durch die infusiones gratiae ist der menschliche Wille mit dem göttlichen Eins geworden und somit absolut frei: Virtus infusa causatur in nobis a deo sine nobis

Digitized by Google

agentibus, non tamen sine nobis conscientibus (S. theol. I, qu. 55, art. 4 fin.). Diese theologisch-ethischen Spekulationen über das lumen supranaturale, welches theoretisch so scharf und deutlich vom l. n. abgegrenzt ist, sind auf die scholastische und neuzeitliche Gestaltung der Lehre vom l. n. und den seminaria resp. ideae innatae von grösstem Einfluss, schon allein dadurch, dass sie ihnen das spezifisch religiöse Moment nehmen. So ist denn das lumen supranaturale bezüglich der heteronomen Form dem lumen rationis aeternae bei Augustin identisch, inhaltlich ist es beschränkter, infolge der Abzweigung des l. n. .

B. Das lumen naturale im Speziellen.

a) Untersuchung der Entstehungsbedingungen des lumen naturale in der Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne.

Die Entstehungsbedingungen der scholastischen Lehre vom l. n. müssen sich nach Obigem am besten aus der Erkenntnislehre eines Mannes ermitteln lassen, welcher auf der Grenze von Früh- und Spätscholastik steht. Hierzu ist der bereits erwähnte Bischof von Paris, Wilhelm von Auvergne am geeignetsten; denn „er war der erste unter den christlichen Denkern des Mittelalters, welcher mit voller Bestimmtheit die Frage nach der Entstehung des Wissens sich stellte und eine Erklärung der Erkenntnisthatsachen zu geben versuchte“ (M. Baumgartner: Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne 1898. Zitiert: Baumgartner). Und um dieses Problem dreht es sich wie bei der augustinischen Lehre von dem mit der Gottheit verbundenen l. rationis aeternae und seinen rationes seminales, so auch bei dem scholastischen l. n. und den principia desselben. Augustin hatte den Platonismus zur Lösung dieser Frage abgelehnt und eine stoisch-neuplatonische Theorie aufgestellt; in der Frühscholastik wurden, wie oben gezeigt, beide Standpunkte vermengt; jetzt trat die aristotelische dunkle Lehre vom Nus und die aristotelisch-arabische von der intelligentia agens auf.

Digitized by Google

LIBRARY UNIVERSITY

Zu diesen Auffassungen hatte Wilhelm Stellung zu nehmen. Im Gegensatz zur aristotelischen Definition der Seele als perfectio corporis organici potentia vitam habentis und ihren drei Thätigkeitsstufen nimmt er sie mit Augustin als substantiam viventem, incorpoream, intelligentem et scientem per se et proprie, totumque hominem, hoc est omnia interiora hominis et exteriora, regentem. Mit ihr identifiziert er den stofflosen denkenden Nus des Aristoteles und zuerkennt somit der Seele nur das Attribut des Denkens, wobei also von jetzt ab in der augustinischen Schule die Scholastik hindurch die intellektuelle Seele zugleich die Ursache der vegetativen und sensitiven Formen ist. Wie liessen sich mit dieser absolut einfachen Substanz die relativ isolierten rationes aeternae sive seminales Augustins vereinigen? Alexander von Hales nimmt unter einander und von der Seelenstubstanz real verschiedene Kräfte oder Potenzen an; andere sehen in der Seele ein blosses Bündel natürlicher Kräfte, Wilhelm lässt sie mit der einen unteilbaren Seele als nur verschiedene Thätigkeitsweisen zusammenfallen. Daher werden auch sämtliche Funktionen des intellektuellen Erkennens, die Bildung abstrakter Begriffe, aus Hypothesen deduziertes Wissen, unmittelbares Erfassen oberster Grundsätze auf diese Seelensubstanz als einzige Erkenntniskraft, auf den Intellekt, zurückgeführt.

Diese Seele des Menschen ward vom Schöpfer „im Anfang“ in den Horizont zweier Welten, zwischen Ewigkeit und Zeit, geistige und materielle Welt gestellt, stets mit Gott und den in ihm enthaltenen ewigen Wahrheiten verbunden, — alles durchaus neuplatonisch, augustinische Vorstellungen. In völliger Freiheit wandte sich der Intellekt bald dem einen, bald dem anderen Erkenntnisgebiete zu; Gott und die geistigen Substanzen erkannte er unmittelbar, „die Kenntnis der sinnlichen Welt schöpft die Seele aus einer inneren Lichtfülle mit vollster Klarheit und Deutlichkeit, ohne der Sinne zu bedürfen“ (S. Baumgartner, p. 20). Durch den Sündenfall wurde der jetzige erfahrungsmässige Erkenntniszustand her-

Digitized by Google

gestellt, das heisst, das Verhältnis zu Gott verdunkelt und somit auch der Intellekt, so dass er nunmehr bloss durch Vermittlung der Sinne zur Erkenntnis der Einzeldinge gelangen kann. Die Sinnesempfindung ist jetzt der Anfang der Erkenntnis der sinnlichen Welt. Die Sinneserkenntnis ist nach Aristoteles „eine gewisse Verähnlichung der erkennenden Kraft oder des erkennenden Teiles mit den erkannten Gegenständen", ein Prozess, bei dem ein physischer und ein psychischer Faktor zu unterscheiden ist: Die Sinne erkennen nur die äusseren materiellen Eigenschaften der Sinnendinge, deren inneres immaterielles Wesen hingegen benötigt den Intellekt. Die intellektive Kraft unterscheidet sich von dem sinnlichen Erkenntnisvermögen erstens rücksichtlich ihrer Bethätigung: Denn sie ist vom Körper völlig unabhängig und darum dem unvernünftigen Tier mangelnd, zweitens bezüglich ihrer Objekte: Denn diese sind die übersinnlichen Substanzen der körperlichen Dinge, die geistige Seele und ihre Thätigkeiten, die geistige Welt, Gott und die in ihm begründeten obersten Wahrheiten und Prinzipien.

Wie wird zunächst die sinnliche Aussenwelt intellektiv erkannt? Mit Augustin und Aristoteles lehnt Wilhelm die Anamnesis Platons ab: Es gibt keine fertigen angeborenen Ergebnisse. Seit dem Sündenfall gleicht die Seele des Neugeborenen einer leeren Tafel, einem unbenutzten Spiegel. Allerdings nur insofern ihr rezeptives Verhalten beim Erkenntnisakt ins Auge gefasst wird. Denn offenbar muss die Seele als thätige Substanz auch erzeugendes Prinzip des Erkennens sein. Schon Aristoteles hatte in jener dunklen Lehre von einem Nus geredet, der alles wird und von einem Nus, der alles wirkt (S. p. 42). Die arabischen Aristoteliker postulierten im Anschluss hieran eine intelligentia agens bezw. einen intellectus agens, ein von der Seele verschiedenes immaterielles Prinzip, das ihr die zur Erkenntnis notwendigen intelligiblen Formen einpräge. Denn die Frage, wie die Entstehung der geistigen Erkenntnisformen, nicht wie die der einzelnen Erkenntnis zu erklären sei, ist der

Digitized by Google

Kernpunkt dieser Spekulationen. Wilhelm geht hierbei von dem Satze Augustins aus, dass der Intellekt, angeregt von dem Sinne, in sich selbst mit wunderbarer Schnelligkeit die geistigen Formen bilde (p. 38). Wie dieses passiv-aktive Verhalten zu denken, hatte Augustin unbestimmt gelassen. Wilhelm führt hier den aristotelischen Begriff der „Möglichkeit" ein: Der Intellekt soll der Potenz nach die intelligiblen Formen in sich tragen, das heisst, an seiner eigenen Substanz jene Verähnlichung mit den Dingen ausführen können, wie das Licht die verschiedenen Farben potentiell enthalte, das Samenkorn oder Ei den künftigen Organismus, wie sich der Affe verwandle oder das Chamäleon (Baumgartner, p. 56ff.). So konnte sich die intellektive Kraft zugleich leidend und thätig verhalten. Ausgelöst wird diese eigentümliche Thätigkeit der Verähnlichung des Intellekts durch die Sinne, wie bei Augustin; doch verhalten sich dieselben in keiner Weise als mitbestimmende Faktoren. Wenn sich derart die intellektive Kraft der Seele beim Wahrnehmungsvorgang zu jenem jedesmal verähnlichten Phantasma formt, in dem der abstrahierende Verstand das Wesen der Dinge erfasst, so kann dabei an angeborene Ideen im Locke'schen substantiellen Sinne offenbar gar nicht gedacht sein.

Was veranlasst aber die Thätigkeit des Schliessens und der Reproduktion beliebiger Erkenntnisse, bei der die augustinische Auslösung des Intellekts durch die Sinne natürlich nicht in Frage kommt? Wird vorausgesetzt, dass die Dinge, welche in der Wirklichkeit mit einander verbunden sind, auf Grund dieser Verbindung auch mit einander zur Erkenntnis kommen müssen, „sicut causa introducit effectum ad illam et effectus ad causam," so ist zweierlei zu unterscheiden. Ist die Wirkung der Ursache ähnlich, so zieht die Erkenntnis der letzteren die der ersteren nach sich. Ist dies nicht der Fall, so tritt der habitus des Intellekts ein, eine Analogie des ethischen habitus: Der Intellekt besitzt die Fertigkeit (sollertia, ἕξις des aristotelischen νοῦς) von einem Begriff zum andern selbstthätig fortzuschreiten, bei der

Digitized by Google

geistigen Erfassung der Ursache aus sich heraus sofort das intelligible Bild der Wirkung zu erzeugen[1]) (Baumgartner, p. 79 ff.). Wie die Spinne nur den Stoss auf ihr Netz wahrnimmt, dann aber selbstthätig sich die Formen einer Mücke, Fliege und anderer Jagdobjekte in der Phantasie erzeugt, ein Spiegel, der seine Bilder selbst erschafft, ein ons inundatissimus, — so autonom produktiv zeigt sich der habitus, der verschiedenen Ursprungs und verschiedener Art sein kann. Jeder habitus ist seinem Wesen nach offenbar Willen und Aufmerksamkeit; das durch ihn vermittelte Wissen ist erst ein sekundär für ihn Wesentliches.

Schon die Araber hatten den Begriff des habitus auf das Erkenntnisgebiet angewendet, wenn auch nicht als ein produktives Vermögen intelligible Begriffe zu erzeugen. Sie hatten ihn mit der immateriellen intelligentia agens, dem wirkenden Nus, jenem Prinzip, das der Seele die zur Erkenntnis notwendigen intelligiblen Formen einprägt, in Verbindung gesetzt. Bei Wilhelm ist der neben dem habitus infusus bestehende habitus eine vom Intellekt erworbene Fähigkeit die intelligiblen Formen selbst zu erzeugen. Diese intellektive Erkenntnislehre von den zwei habitus weist ihrer Form nach, — der eine habitus ist von Gott infusus wie Augustins lumen rationis aeternae, der andere im Hinblick auf Aristoteles (Baumgartner, p. 81) als ein für jedermann erwerbbarer hingestellt, — grosse Ähnlichkeit mit jener bereits in die spätere Scholastik hinein verfolgten Lehre von den zwei lumina auf. Dem auf der Grenze von Früh- und Spätscholastik stehenden Wilhelm von Auvergne sind die technischen Termini l. divinum und l. naturale, die ja erst mit dem Aristotelismus in der Scholastik heimisch werden, nicht geläufig. Dass die Lehre von den habitus sachlich mit der späteren von den lumina übereinstimmt, ergibt sich beim l. n. der Spätscholastik, nachdem zuvor die intellek-

1) Parallele zu den heutigen psychologischen Termini „Apperzeption“ und „Assoziation“.

Digitized by Google

tive Erkenntnis der geistigen Welt bei Wilhelm im Hinblick hierauf betrachtet ist.

Est enim sensus non solum corporalis sed etiam spiritualis, dessen Objekte die Thatsachen unseres Bewustseins sind. Zum ersten Mal seit Augustin wird die erkenntnistheoretische Bedeutung der Bewusstseinsthatsachen hervorgehoben (Baumgartner, p. 85), in jener Weise, wie sie seit Pierre d'Ailly, Campanella und Descartes wieder auflebt. Die Unmittelbarkeit und Gewissheit des Selbstbewusstseins, die Evidenz der inneren Wahrnehmung wird für die äussere als Muster aufgestellt. Sie beruht eben darauf, dass die Seele ihre Äusserungen durch sich selbst erkennt. Um diese durch sich selbst evidenten Erkenntnisse der inneren Erfahrung festzustellen, denkt sich Wilhelm nach Avicenna's Vorgang einen Menschen, der noch keinen Sinn benutzt und gebraucht hat. Derselbe kann ohne Zweifel denken und erkennen. Er hat ein Bewusstsein von diesen Akten und von seiner eigenen Existenz. Dieser Idealmensch erkennt nun das Dasein seiner substantiellen Seele, ihre Unteilbarkeit und Einfachheit, ihre Unkörperlichkeit, die inneren Thatsachen, Akte und Zustände, vor allem auch die obersten Prinzipien der Erkenntnis: sic non est possibile visui nostro spirituali, qui est intellectus non admitere veritatem principiorum inter se. Denn gewisse letzte und oberste principia, causae, elementa als schon bestehendes Wissen setzt nach Aristoteles jede Wissenschaft voraus. Wilhelm scheidet diese Prinzipien in solche des Erkennens — Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten, die Axiome der Mathematik — und in ethische Prinzipien: ex lege naturali, quae regulas honestatis omnes continet. Diese Prinzipien beherrschen den Intellekt mit derselben Notwendigkeit und Evidenz, wie sie den Akten unseres Seelenlebens eignet. In dieser Lehre von den Prinzipien ist die augustinische Lehre vom lumen rationis aeternae und die aristotelische vom Nus vereinigt. Daher ist denn auch die metaphorische Verwendung des Lichts nicht zu umgehen: neque possibilis est, ut claudat se visus hujus-

Digitized by Google

modi vel repellat a se et intrare in semet ipsum prohibeat lumina ista, und: principia scientiarum et doctrinarum, quae per se semetipsa nota sunt, lumina sunt per se ipsa lumine seu cognitione illuminantia eandem (sc. animam).

Woher nun aber kommen diese Prinzipien in die Seele, welche dem Intellekt als Urteile gegenübertreten, ohne der Sinne zu bedürfen? Denn sie bezeichnen ja keine realen Dinge, sondern abstrakte Denkgesetze, welche unabhängig von der Existenz der Dinge gelten. Woher vor allem jene Bestandteile dieser obersten Urteile, ihre Begriffe und intelligiblen Formen? Aristoteles liess sie vom Nus erzeugt werden; nach Avicenna wurden sie der menschlichen Seele von der intelligentia agens, jenem transmentalen Prinzip eingeprägt; Augustin sah in ihnen rationes aeternae sive seminales der mit der Menschenseele, vor allem mit der des Christen, im lumen rationis aeternae verbundenen Gottheit. Beide letzten Ansichten gehen auf Neuplatonisch-Stoisches zurück. Das neuplatonische Werk: Liber de causis hatte bei Wilhelm die emanistischen Momente des Augustinismus noch verstärkt: Die Lehre von der Seele im Horizont zweier Welten (S. p. 47), deckt sich völlig mit der augustinischen von der Erbsünde und dem lumen rationis aeternae. So übernimmt denn Wilhelm von Avicenna den Gedanken der Einprägung, von Augustin Gott als den Inbegriff aller Gründe, Ideen und Ursachen, als das Wesen voller rationes aeternae sive seminales, vom Liber de causis den innigen Konnex von Seele und Gott, und lehrt: Gott prägt der Seele durch unmittelbare natürliche Thätigkeit die intelligiblen Formen jener höchsten Begriffe ein, welche den Axionen zur Voraussetzung und Grundlage dienen. Sie treten ins Bewusstsein — wann? wird nicht gesagt — gleichsam als wären sie, wie er sich mit Bezug auf Augustin ausdrückt, angeboren und naturgegeben: interdum innatae dicuntur, quia interdum non a foris nobis advenire sed magis ab intus, hoc est ab intimis naturalium nasci et prodire, propter quod dicit Augustinus: Quia innata sunt nobis amor boni et notio veri, intelligens

Digitized by Google

„innata," hoc est ab intus sive ab intimis nostris naturalibus nota (Baumgartner, p. 96. Auch die vorhergehenden Zitate daselbst). Offenbar handelt es sich für Wilhelm darum das „von Innen her" des Denkens gegenüber dem aristotelischen „von Aussen her" zu betonen.

b. Aristoteles' Potenz, Avicenna's impressiones und die rationes seminales.

Als wesentlich gegenüber der augustinischen Lehre vom lumen rationis aeternae ist, — hierbei abgesehen von dem bereits behandelten Gegensatz: lumen divinum und lumen naturale, — bei Wilhelms Theorie über den Ursprung des Erkennens folgendes hervorzuheben: Einmal wird unter Aristoteles' Einfluss dem Intellekt auch eine brauchbare sinnlichvermittelte Erkenntnis, wenngleich erst seit dem Sündenfall in Aktion tretend, zugestanden. Ferner ist der aristotelische Potenzbegriff eingeführt, so dass für die intellektive Erkenntnis des Sinnlichen, nur noch eine einzige Kraft benötigt wird, eben die augustinische Seele. Für die Funktionen des habitus jedoch war die augustinische Seele nur zu gewinnen, weil sie ein ausgeprägt selbstschöpferisches Element von der Stoa her in den rationes seminales enthielt, und keineswegs blosser Stoff im Sinne der aristotelischen δύναμις war. Ein Element, das seinem eigensten Wesen nach selbständig die Potenz in den Akt umzusetzen vermochte. Die augustinischen rationes seminales ihrerseits erfahren durch die Araber, insbesondere durch Avicenna eine Erstarrung. Denn die Prinzipien des Intellekts erhalten den Charakter von Einprägungen und sind nicht mehr liquide infusiones, da die Vorstellung der primae impressiones offenbar eine Stabilierung des Begriffes der rationes innatae vel inditae involviert. Es drängen also sowohl der aristotelische Potenzbegriff, wie auch die Impressionsvorstellung Avicenna's darauf hin, den der scholastischen Erkenntnislehre in Augustins rationes seminales verbliebenen Rest des stoischen Traduzianismus und Gedankens von dem sich organisch-gesetzmässig ent-

Digitized by Google

wickelnden Logossamen zu ersetzen. Wenn Wilhelm, um die Verähnlichung der Phantasmata durch den Intellekt zu veranschaulichen, auf das Ei oder den Samenkeim zurückgriff, so geschah dies allerdings, um den in ihnen enthaltenen Potenzbegriff mit dem augustinischen Begriff einer sich von innen heraus vollziehenden Selbstentwicklung zu verbinden, aber der typisch stoische Gedanke einer gesetzmässigen, jeder Willkür baaren Entwicklung war ja gerade bei Augustin durch den philonisch-paulinischen Heteronomismus der infusiones des absolut freien Gottes verdrängt worden.

c. Das stoische Element in der christlichen Philosophie.

Offenbar vollzieht sich in der christlichen Philosophie eine immer konsequentere Eliminierung des stoischen Elements, das zur Zeit eines Justinus die Grundlage aller theologischen und philosophischen Spekulationen bildete. Je grösser die Rolle der Autorität, desto kleiner die des gesunden Menschenverstandes. Dazu nahm die Dogmenbildung besonders im patristischen Hauptdogma der Trinität einen dem Stoizismus feindlichen Verlauf. Man verlangte Dreieinigkeit der Personen. Wie sollte Ein Samenkeim zugleich als eine simultane Vielheit von Samen vorgestellt werden? Wie das Gesetz der Entwicklung im Samen mit der Willkür in Gott vereinigen? Die stoische Spermavorstellung musste aus dem christlichen Gottesbegriff und damit aus der christlichen Religion und Philosophie verdrängt werden. Von Philon bis Augustin vollzieht sich die Immaterialisierung der λόγοι σπερματικοί zu Gedanken Gottes resp. des menschlichen lumen rationis aeternae. Seit Augustin zeigt sich eine zunehmende Entorganisierung der rationes seminales teils als Substantiierung und Verdinglichung zu platonischen Ideen in der Frühscholastik, teils als Verwandlung in Avicenna's impressiones der intelligentia agens zu Anfang oder in Aristoteles' potentia in Mitte und Ende der Spätscholastik. Parallel mit diesen Prozessen geht die allmähliche, unbewusste Metamorphose der christlichen

Digitized by Google

Theologie vom Pantheismus zum Theismus. Aristoteles fördert sie sehr; konsequent durchgeführt wird sie nie. „Bemerke", sagt Alexander von Hales, „dass es ein anderes ist zu sagen: Alles in sich selbst ist göttliche Wesenheit, und ein anderes: In Gott ist alles göttliche Wesenheit, jenes ist häretisch" (Willmann II, p. 368). Dennoch sind die Reste des Stoizismus nicht aus der scholastischen Theologie und Philosophie verschwunden. Hier erhalten sie sich in der Lehre vom lumen divinum, von der traduzianistischen Erbsünde u. a., dort in dem Dionysius Areopagita's Emanationen entlehnten Grundsatz: Quicquid facit secunda (sc. causa) eminentius et nobilius facit prima (Ritter III, p. 209), in Wortlaut und zum Teil auch Begriff der rationes viventes, rationes seminales, seminaria etc., vor allem in der Lehre vom lumen naturale, — so viel sie im einzelnen auch an Form und Inhalt dem Platonismus, Aristotelismus, Christentum, den Arabern und anderen Philosophen entnommen haben mag. Denn ihr Grundgedanke ist doch die Einheit von Gott und Welt — Gottes Gedanken liessen die Welt entstehen und enthalten sie geistig noch immer als rationes aeternae sive seminales — und die Einheit des Göttlich-Vernünftigen in der Welt und im Menschen. Nur darum ist die Welt für uns erkennbar. Darum aber müsste sie auch eigentlich unmittelbar erkennbar sein wie die Akte der inneren Wahrnehmung, unmittelbar und ebenso gewiss wie die Gesetze und Begriffe der principia und wie die Mathematik, welche letztere eben nur um dieser selben unmittelbaren Gewissheit willen zu den eingegossenen, eingeprägten, eingegebenen, eingeborenen oder unmittelbar geschauten rationes aeternae gehört. Weil diese Wahrheiten ewige sind, werden sie unmittelbar ohne jedes zeitliche Mittel erkannt; sie, die sich als Gottes schöpferische Gedanken in der Welt bethätigen, sind das Objekt der wahren Wissenschaft. Die Wissenschaft aber, welche durch Beweise und diskursives Denken gewonnen wird, schreitet durch zeitliches Mittel fort und ist darum unvollkommen, wie die Scholastik und ihr Repräsentant Thomas Acquinas

Digitized by Google

lehrt (Ritter VIII, p. 270). Er erklärt sie gleich Wilhelm und anderen Theologen für eine Folge des Sündenfalles: Sed ex imperfectione intellectualis naturae provenit rationativa cognitio, nam quod per aliud cognoscitur, minus est notum eo, quod per se cognoscitur. Es ist ein Irrtum, wenn Ritter dieser scholastischen Geringschätzung des zeitlichen Mittels wenig Bedeutung beimisst und sie als eine Folge der Emanationsvorstellungen des Acquinaten hinstellt. Sie hängt mit den neuplatonischen Anschauungen bei Augustin und Dionysius zusammen, geht aber in letzter Linie auf das platonische ekstatische Schauen und seine Unmittelbarkeit zurück, welche der mathematischen Erkenntnis entlehnt waren. Diese Forderung des Momentanen, Zeitlosen oder zeitlich Indifferenten, Evidenten und Unmittelbaren nun ist charakteristisch für das spätscholastische erkenntnistheoretische l. n.; denn das ursprünglich von den Theologen um Aristoteles' willen unter Abspaltung des l. divinum vom augustinischen l. rationis aeternae gebildete l. n. hat neben seiner Bedeutung des gesunden Menschenverstandes noch eine speziellere, erkenntnistheoretische gewonnen, wie dies auch schon beim aristotelischen Nus der Fall war (p. 13f.), an den es sich ja anschliesst.

Dieser begrifflichen Differenzierung sind sich weder die Scholastiker noch die Renaissance-Philosophen und Reformatoren noch auch D. bewusst geworden; sie alle brauchen für beide Begriffe neben- und durcheinander das l. n..

d. Das lumen naturale in zweifacher Bedeutung.

Der erkenntnistheoretische Begriff des lumen als eines Trägers alles unmittelbaren Erkennens entsteht, indem sich die verwandten Eigenschaften des augustinischen lumen rationis aeternae, des aristotelischen Nus als einer dianoetischen Tugend, des arabischen habitus principiorum und der intelligentia agens mit dem neu aufkommenden l. n. zusammenschliessen: Hujus modi autem naturaliter cognita homini manifestantur ex lumine intellectus agentis, quod est

Digitized by Google

homini naturale, quo quidem lumine nihil manifestatur nobis nisi inquantum per ipsum phantasmata fiunt intelligibilia in actu (Zitat nach Frh. v. Hertling: Descartes Beziehungen zur Scholastik 1899, p. 29. Im folgenden zitiert: v. Hertling). Als solche Prinzipien nennt Thomas natürlich dieselben wie Wilhelm oder Augustin: Dialektische so den Satz des Widerspruches und ethische, nämlich die lex naturalis: das jedem menschlichen Herzen eingeschriebene Moralgesetz, aus welchem die Gesetze der irdischen Staaten und Reiche geflossen sein sollen (s. v. Hertling, p. 28; Ziegler II, p. 290). Man erkennt trotz des paulinischen Heteronomismus das stoisch-neuplatonisch-emanistische Element, das bei allen Scholastikern, so bei Albertus Magnus, Thomas Acquinas, Duns Scotus (Ritter VIII, p. 222 ff., 292 ff., 430 ff.), die religiöse Grundlage des Philosophierens bildet.

e. Das „Angeborensein" und der habitus principiorum.

Die principia oder communes conceptiones, können bei dem hocharistotelischen Thomas noch weniger „angeboren" genannt werden als bei Wilhelm (S. auch Überweg-Heinze II, p. 286, 1898), obwohl sie als naturaliter cognita, nota, indita bezeichnet werden. In Anlehnung an Cicero wird das Bild von den uns eingepflanzten Samen und ferner der von Boethius übermittelte stoische Terminus κοιναὶ ἔννοιαι gebraucht: forma existit in potentia materiae et scientia conclusionum in principiis universalibus et virtutes praeexistunt in naturali ordinatione ad bonum virtutis . . . et ideo a Tullio dicitur, quod seminaria virtutum sive initia sunt naturalia (v. Hertling, p. 29); oder: in ratione hominis insunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilia quam agendorum, quae sunt quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium (S. th. 1 II, qu. 63, art. 1). So trägt auch nach Thomas die Seele im gewissen Sinne die Gesamtheit des Erkennbaren in sich, aber nicht als einen angeborenen fertigen Besitz, „dieses Insichtragen ist kein Erfülltsein,

Digitized by Google

sondern nur ein Bezogensein, dieser Besitz ist nur ein potentieller, und um aktuell zu werden bedarf es der Einwirkung der Dinge" (Willmann II, p. 385); es ist nicht die stoische Potenz zur Entwicklung, sondern die mehr aristotelische Potenz zum Akt.

Die innere Wahrnehmung, welche bei Augustin und Wilhelm von Auvergne eine so grosse Rolle spielte, ist von dem aristotelischen Empirismus in den Hintergrund gedrängt; die feineren Untersuchungen über Wesen und Ursprung der obersten Prinzipien fehlen bei Thomas: Quidquid percipitur, percipitur per modum percipientis, genügt ihm zur Erklärung. Duns Scotus greift wieder mehr auf Augustinus zurück. Hatte er doch die relativistisch-skeptischen Lehren Heinrichs von Gent zu bekämpfen, wie Augustinus die der Akademiker. Gegenüber dem Aristotelismus hält er mit Albert an der Einheit der Seele fest, indem er den niederen und höheren Teil der Seele nur als verschiedene Entwicklungen ein und desselben Vermögens ansehen will. Das passive Verhalten wird wieder mit der aristotelischen leeren Tafel verglichen, aber im sinnlichen Erkennen konstatiert Scotus neben dem Rezeptiven des Sinnes eine aktive Thätigkeit des Verstandes, welcher die intelligiblen Formen erzeugt, die von der sinnlich vermittelten Vorstellung erfüllt werden: In prima igitur actione in intellectum possibilem agens est phantasma, sed quod quid est, splendens in phantasmate, est ratio agendi in ipsum et hoc inquantum illud, quod quid est, stat in lumine intellectus agentis et penetratur ab ipso lumine et ambitur ab ipso agente (In sent. I, dist. III, qu. 7, 33). Sollten uns auch die Sinne täuschen, die Verbindung, welche der Verstand nach seinen allgemeinen Grundsätzen findet, ist unerschütterlich, „weil sie auf der Erkenntnis solcher Begriffe beruht, welche notwendig mit einander verbunden werden müssen, weil der eine den anderen in sich schliesst" (principia nota ex terminis): Termini principiorum per se notorum talem habent identitatem, ut alter evidenter necessario alterum includat (Ritter VIII, p. 419). Scotus würde also auf die

Digitized by Google

Frage nach dem Wesen der principia dieselben für analytische Urteile (im Sinne Kants) erklärt haben; ein Problem das andere Scholastiker in die Form fassen: ob man einen vom Intellekt verschiedenen habitus zur Erkenntnis jener Prinzipien annehmen müsse, oder ob dasselbe Vermögen, welches die Begriffe erkennt, auch zur Erkenntnis der zwischen ihnen bestehenden Formen ausreiche? Durandus, Dominicus Scoto, Cajetanus, der Jesuit Rubius sind bejahender Ansicht; andere nehmen mit Thomas den habitus principiorum als etwas von der blossen Potenz Verschiedenes an (s. v. Hertling p. 30). Dass Duns Scotos lediglich die Erkenntnisse der inneren Erfahrung und der Mathematik als absolut wahr vertritt, bedarf kaum der Erwähnung. Selbstverständlich sehen die Scholastiker die Prinzipien nicht als eine Organisation im Sinne der Kantischen Aprioriformen an, die den subjektiven Schleier über alles Sein und Geschehen breiten. Dass es sich für sie um denkende Aneignung objektiver Wahrheiten handelt, beweist schon die Grundlage des l. n.: seine Erkenntnisse sind ja von Gott eingegebene ewige Wahrheiten, nach denen er die Welt geschaffen hat (s. auch v. Hertling, p. 29 in diesem Sinne). Denn darauf kommen sie, wie Wilhelm, alle zurück, ein Scotus (Ritter VIII, p. 422 f.), Bartholomaeus de Medina, Suarez, dass der habitus principiorum nicht selbst wieder ein habitus sein könne, sondern von Gott oder der Natur dem Intellekt eingepflanzt sei samt seinen semina scientiarum et virtutum, dass das l. n. eine participatio luminis divini in suo ordine et genere perfecta sei.

Digitized by Google

VII. Zur Lehre vom lumen naturale in der Renaissance und Reformation.[1])

Als der menschliche Geist aus der Gebundenheit der Scholastik zu erwachen und statt transzendenter Spekulationen die Natur zur Richtschnur zu nehmen begann, da bot ihm die Lehre vom l. n. einen erwünschten Ausgangspunkt. Mit Statuierung des Rechtes der menschlichen Natur beginnt die Renaissance. Pietro Pomponazzo ist einer der ersten, die gemäss ihrer natürlichen Vernunft zu denken wagen. Ohne Rücksicht auf Autoritäten handelt er de immortalitate animi. Er erklärt die Unsterblichkeitsfrage für ein problema neutrum: theologisch betrachtet muss es bejaht werden, ohne für den Philosophen wahr zu sein. Auch hier also erscheint das l. n. in Gesellschaft der Lehre von der zwiefachen Wahrheit (s. auch Maywald a. a. O. p. 30). Der Grundgedanke von Machiavelli's Politik ist die Gleichförmigkeit der Menschennatur (Dilthey in Arch. f. Gesch. d. Phil. 1891, IV, p. 639). Hinter Montaigne's scheinbar total skeptischem Resultat: Que sais-je? erhebt sich ein tiefer unendlicher Hintergrund: „qui se présente comme dans un tableau cette grande image de nostre mère nature en son entière majesté" (Essais I, 25). Glücklich der gesunde Kopf, der unwissend genug ist, um ihr folgen und sich „sur son propre modèle" entwickeln zu können. „Sein Buch (die Essais) ist ganz gesättigt und durchdrungen von der Philosophie der Alten, von Cicero, Seneca und seinem Liebling Plutarch . . . . So hatte der Skeptizismus von Montaigne seine Begrenzung in seiner positiven Aufstellung des selbständigen, der theologischen und metaphysischen Dogmatik unbedürftigen Menschen. Gerade in dieser Doppelstellung hat er Descartes vorbereitet. In seiner Seelenstimmung und Lebenshaltung ist er das Vorbild Descartes' und wirkt auch in vielen einzelnen Sätzen auf

1) Auch die betreffenden geschichtlichen Abschnitte bei Überweg-Heinze, H. Höffding, R. Falckenberg sind hinzugezogen.

Digitized by Google

diesen“ (W. Dilthey: Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert, Arch. f. Gesch. d. Phil., IV., p. 647 ff.). Der Mensch eine Naturkraft, eine lebendige Energie, das Sittliche, ein ihm eingepflanztes lumière naturelle (Ritter X, p. 218), das ist der Grundzug in Pierre Charron's Ethik: Ich will, dass man sittlich sei, weil Natur und Vernunft (d. h. Gott) es fordern. Die Sittlichkeit ist das Erste, die Religion das Zweite (Jodl., Geschichte der Ethik, p. 90).

Im Einzelnen alle Spuren zu verfolgen, welche in der Renaissance auf eine Verwertung der Lehre vom l. n. weisen, liegt mir hier fern; beeinflusst sie doch sowohl die Wissenschaften der Natur, als auch die des Geistes. Ja, Dilthey konstatiert im 17. Jahrhundert ein ganzes natürliches System der Geisteswissenschaften, welches aus dem Zusammenwirken dreier heterogener Ideenkreise hervorgehe: aus den religiösen Ideen, der römischen Stoa und der neuen Naturwissenschaft (Arch. f. Gesch. V, p. 484). Er behandelt dasselbe in der Absicht, „besonders eingehend aus den Quellen den Einfluss der römischen Stoa darzuthun. Die Abhängigkeit von der römischen Stoa reicht tief in die Psychologie und Politik von Hobbes und Spinoza, in den Pantheismus von Spinoza und Shaftesbury“. Das Faktum ist richtig: Die neueren Philosophen enthalten viel Stoistisches; aber dass dieses alles erst der Renaissance und dem Humanismus zu verdanken sei, ist keineswegs richtig. Denn in der Philosophie der Scholastik steckte — bereits und noch — viel Neuplatonisch-Stoisches. Und diese Thatsache scheint mir in den Dilthey'schen Darlegungen zu kurz gekommen zu sein, was sich in der Behandlung des l. n. bei Melanchthon besonders fühlbar macht: „Die Lehre vom natürlichen Licht, die für seine wissenschaftlichen Lehrbücher, wie seine Glaubenslehre die gemeinsame Grundlage bildet, ist in erster Linie aus Cicero geschöpft“. Doch ist dieser Punkt schon von Klöpel („Das lumen naturale bei Descartes“ 1896, p. 8) behandelt, dem gegenüber allerdings auf Grund der Arbeiten von Heinrich Maier im XI. Bd. des Arch. f. Gesch. d. Phil. (1898 p. 90 ff.) ein be-

Digitized by Google

deutender direkter Einfluss Ciceros auf Melanchthon konstatiert werden muss. Wenn aber Klöpel (p. 6, 8 u. a.) gleich Dilthey erklärt, die Scholastik habe „keine ethischen Prinzipien durch das natürliche Licht abgeleitet wissen wollen," so bedarf dies nach den früheren Ausführungen (p. 43 ff., 51) keiner weiteren Widerlegung. Wenn Klöpel für sich anführt, dass Melanchthon den Dekalog dem l. n. immanent sein lässt, während ihn z. B. Thomas dem lumen divinum zuschreibt (s. p. 45), so beweist dies höchstens, dass das sittliche Niveau des deutschen Volkes von Thomas bis zu Melanchthon eine bedeutende Steigerung erfahren hat. Alle Reformatoren stützen ihr Vorgehen und Lehren auf das l. n.. Es ist vielleicht der beste Beweis für den wesentlich stoischen Ursprung und Charakter der Lehre vom l. n., dass dieselben Reformatoren eine besondere Vorliebe für die stoischen Lehren der durch den Humanismus wieder erweckten Klassiker besitzen; am auffallendsten vielleicht ist der hieraus resultierende Pantheismus Zwingli's (s. Dilthey in Arch. f. Gesch. d. Phil. VI, p. 369 ff.). Die Einzelheiten der reformatorischen Lehren vom l. n. fallen grösstenteils in das Gebiet der Theologie und des Naturrechts; doch lässt sich ein Gesamteinfluss der urstoischen Lehre vom l. n. auf den Protestantismus nicht verkennen, handle es sich um das lumen internum der Bilderstürmer oder um Kant's kategorischen Imperativ.

VIII. Zur Lehre vom lumen naturale, den ideae innatae etc. bei Descartes.

A. Der augustinisch-scholastische Untergrund der kartesianischen Lehre vom lumen naturale.

Die Lehre vom l. n. bei D. ruht auf demselben neuplatonisch-augustinischen Untergrund wie in der Scholastik. Ausdrücklich scheidet er mit den Theologen (Consin X 70)

Digitized by Google

die Wahrheiten, welche Mysterien sind und ausschliesslich in das Gebiet des Glaubens fallen, so die Inkarnation und die Trinität, von denen, welche quamvis ad fidem pertineant, ratione tamen naturali quaeri etiam possunt; inter quas Dei existentia et humanae animae a corpore distinctio solent recenseri. Daher auch die Naturgesetze, — ein Terminus, der erst seit D. den Inhalt von ewigen, objektiv gültigen Wirkungsweisen der Natur (s. Wundt, Philos. Stud. III, p. 195 ff. 1886) zu gewinnen beginnt, — als gottgesetzte von Gott auch zu durchbrechen sind: On ne saurait nier cependant que Dieu peut faire même l'impossible, mais en changeant les lois de la nature (Remarques s. l. Principes; oeuvr. inéd. p. 60). Denn Gott ist absolut frei, wie bei Augustin: „So wollte Gott beispielweise nicht darum die Welt in der Zeit schaffen, weil dies besser war als sie von Ewigkeit zu schaffen, und er wollte nicht, dass die drei Winkel eines Dreiecks gleich seien zwei Rechten, weil er erkannte, dass das Gegenteil nicht möglich sei, sondern umgekehrt: weil er die Welt in der Zeit schaffen wollte, darum ist es so besser, als wenn er sie von Ewigkeit her geschaffen hätte, und weil er wollte, dass die drei Winkel eines Dreiecks mit Notwendigkeit zweien Rechten gleich seien, darum ist dies wahr und ein anderes Verhalten nicht möglich, und so im übrigen" (s. Resp. sext). Die metaphysischen, moralischen, ja die mathematischen Wahrheiten hängen von Gott ab, wie das Gesetz von dem Gesetzgeber; er könnte sie kraft seiner Allmacht beliebig ändern (s. Consin X, 163). Keineswegs besteht für D. mit dem l. n. eine doppelte Wahrheit im Sinne der Averroisten (wie Klöpel, p. 6, 14, 15 annimmt), sondern gleich Thomas hat er auf Grund der Lehre vom l. n. die feste Überzeugung, dass zwischen seiner stringenten Philosophie und der unfehlbaren, kirchlichen Offenbarungs-Theologie ein Widerspruch nie bestehen könne (Consin VIII, 407). Denn da dem durch den concursus Dei existierenden Menschen infolge dieser seiner göttlichen Natur auch die absolute Freiheit des göttlichen

Digitized by Google

Willens eignet (s. Consin VIII, 266), — eine Umkehrung gegenüber Augustin infolge einer Weiterbildung des individuellen Persönlichkeitsbegriffes vor allem in der Theologie, — so erkennt er, wo eine jener ewigen, von Gottes freiem Willen gesetzten Wahrheiten in Frage kommt, das heisst, etwas klar und deutlich ist, dies momentan an: Ita omnium animis a natura impressum est, ut quoties aliquid clare perspicimus ei sponte assentiamur et nullo modo possimus dubitare, quia sit verum (Princ. I 43). Ein Irrtum kann also nur da entstehen, wo ich etwas nicht klar und deutlich wahrnehme, mich also des Urteils enthalten könnte, aber es infolge der impetus naturales dennoch fälle. Die Unvollkommenheit des Verstandes einerseits, die impetus naturales andererseits sind das scholastische vitium originis, der seit dem Sündenfall verdunkelten, aber noch immer im Horizont zweier Welten stehenden Seele.[1])

B. Das lumen naturale als gesunder Menschenverstand.

Wie in der Scholastik, so erscheint auch bei D. das l. n. in zwei Bedeutungen, die ohne genaue Unterscheidung gebraucht werden. Doch herrschen in seinen ersten Schriften (über ihre Abfassungszeit s.: K. Fischer, Descartes, p. 266, 1897; Baumann, Zeitschr. f. Phil. n. phil. Kritik. Bd. 53, p. 198; Natorp, Descartes Erkenntnistheorie, p. 164 f. 1882), die dem Aristotelismus viel näher stehen (Prantl, Gesch. der Logik III, 332; v. Hertling, p. 6 ff.), das l. n. mehr in der allgemeineren Bedeutung des gesunden Menschenverstandes vor, besonders im Recherche de la vérité. Der Landbewohner Eudoxe, un homme doué d'un esprit ordinaire, mais dont le jugement n'est gâté par aucune fausse opinion, et qui possède toute sa raison intacte, telle qu'il l'a reçue de la nature (Consin XI, 336) ist sichtlich unter

1) Ein Widerspruch wie Klöpel p. 23 meint, ist in dieser Lehre nicht zu finden.

Digitized by Google

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

dem Einfluss Montaigne's entstanden, wie auch die übrigen Personen, der vielgereiste Weltmann Polyandre und der Gelehrsamkeitskasten Epistémon Essaistypen sind. Eudoxe ist ein rationalistischer Idealmensch, wie der Avicennas und Wilhelms und zugleich ein echt christlicher Normalmensch; sein Nachfolger ist Rousseaus Naturmensch, sein empiristisches Gegenstück, der Isoliermensch des Hobbes (Tönnies, Hobbes 1896, p. 121) und Cordillac's Statue. Eudoxe's gesunder Menschenverstand ist nach D. eben der aller normalen Menschen, in welchem alle Wahrheiten des l. n. derart enthalten sind, dass man sie nur herauszuholen braucht (s. Consin XI, p. 202); dieser gesunde Menschenverstand ist seines Erachtens immer derselbe gewesen. Aus ihm leitet D. eine Anzahl „klarer und deutlicher" Wahrheiten ab (s. Baumann, Zeit, Raum und Mathematik I, p. 73 ff. 1868), — gerade so, wie einst Wilhelm (p. 51), die Natorp (Arch. f. Gesch. d. Phil. X, p. 20, 1868) „eine lange Reihe erzscholastischer Sätze" und „nach Bedarf" aus dem Ärmel geschüttelt nennt — offenbar der beste Beweis gegen die Unveränderlichkeit des gesunden Menschenverstandes. Von diesem seinem l. n. als gesunden Menschenverstand hat D. die Sinne eben so wenig ausgeschlossen, wie einst die Kirche mit Annahme des l. n. den Aristoteles aller Sinne bar erklärt. Man lese Règles (Consin XI, p. 204): Il faut songer à augmenter ses lumières naturelles, non pour pouvoir résoudre telle ou telle difficulté de l'école, mais pour l'intelligence puisse montrer à la volonté le parti qu'elle doit prendre, dans chaque situation de la vie. Dass D. trotzdem die sinnliche Erfahrung geringer einschätzt, beruht auf seiner theologischen und metaphysischen Voraussetzung, dass die Erkenntnisse derselben eigentlich ebenso klar und deutlich sein könnten oder müssten wie die der unmittelbaren Erfahrung und auf seinem subjektiven Gefühl, dass sie thatsächlich nicht gleich unmittelbar gewiss sind. Hierin gleicht er allen religiösen, rationalistischen Grössen, einem Platon, Augustin, Spinoza, Leibniz. Wenn also Obj. VI die Ansicht

Digitized by Google

bekämpft wird, dass der Verstand eine höhere Erkenntnisgewissheit gebe, — bekämpft, weil sich die Verstandesgewissheit doch ganz und gar auf die Sinne stütze, — so erklärt D.: Die Gewissheit des Verstandes stehe über der sinnlichen Gewissheit insofern, als die reiferen Urteile des späteren Alters gegenüber den instinktiven der Jugend die sicheren sind und führt das vielgebrauchte Beispiel vom gebrochenen Stab im Wasser an, der beim ersten Anblick für wirklich gebrochen gehalten werde. Hiermit sind die Sinne als Erkenntnismittel doch nicht abgelehnt (vgl. auch Natorp, Descartes Erkenntnistheorie p. 7, 9, 1882; hingegen Klöpel p. 18 ff.). Dass allerdings seine Methode mit der sinnlichen Erfahrung nichts rechtes anzufangen weiss, muss auch Natorp zugeben, obwohl damit gesagt ist, dass dann bei D. eigentlich vom Kriticismus nicht die Rede sein kann.

C. Das spezielle lumen naturale bei Descartes.

Auch das spezielle lumen hat D. aus der Scholastik übernommen; es ruht also gleichfalls auf theologisch-metaphysischem Untergrund (Ep. 1658. P. II, 52). Doch erklärt sich D. schon im Recherche gegen die aristotelische und platonische Scholastik (Consin XI, p. 336); aber er steckt doch anfangs noch sehr in den Bahnen des Aristotelismus (s. p. 64). Dann scheint der Einfluss des Augustinismus bei ihm immer mächtiger zu werden, wohl zum Teil infolge seines Verkehrs mit den Oratorianern, den Männern von Port Royal (Consin VIII, p. 504; K. Fischer, Descartes p. 138, 391). War doch der Augustinismus stets in der Franziskanerschule lebendig geblieben und hatte den Gedanken einer unmittelbaren Erkenntnis der Prinzipien aus der Gottheit trotz des Aristotelismus lebendig erhalten und damit die mystisch-scholastische Schätzung der Intuition (s. Baumgartner in Beiträge z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters 1893, Bd. II, H. 1, p. 98). Andrerseits hatte auch der von D. vielgelesene Suarez (s. Baumann, Zeit, Raum und Mathematik,

Digitized by Google

1868 I, p. 1 ff.) eine augustinische, nicht aristotelische Theorie des abstraktiven Erkennens, infolge Produktion der intelligiblen Formen durch die alleinige Thätigkeit des Intellekts aufgestellt (s. Baumgartner a. a. O. p. 66 ff.). Daher auch die Bedeutung der Intuition für D. in metaphysisch-theologischen Betracht, welche mit seinem l. n. identisch ist: l. n. sive intuitus mentis (Reg. VIII). Der Intuitus wird Reg. III definiert: Intuitus est mentis purae et attentae tam facilis distinctusque conceptus, ut de eo, quod intelligimus, nulla prorsus dubitatio relinquatur; seu quod idem est mentis purae et attentae non dubius conceptus qui a sola rationis luce nascitur et ipsamet deductione certior est, quia simplicior, quam tamen ab homine mala fieri non posse supra demonstravimus. Itaque unusquisque animo potest intueri se existere, se cogitare, triangulum terminari tribus lineis tantum, globum unica superficie et similia, quae longe plura sunt quam plerique animadvertant, quoniam ad tam facilia mentem convertere dedignantur.

Wie man durch Vergleich mit der scholastischen Lehre vom speziellen l. n. erkennt, unterscheidet sich die kartesianische von ihr nur in zwei wesentlichen Punkten: Einmal tritt die Bedeutung des l. n. für das Ethische, das seit Paulus die Hauptdomäne der christlichen Philosophie war und somit Hauptmotiv der augustinischen Lehre vom lumen rationis aeternae, bei D. sehr zurück, obwohl sie noch vorhanden ist (z. B. Reg. 4, p. II). Dafür tritt andrerseits die mathematische Intuition und Evidenz dominierend in den Vordergrund; die Mathematik mit ihren vorstellbaren Objekten scheint ihm Muster der intuitiven Einsicht, nicht die unvorstellbaren entia philosophica oder abstracta (Reg. XIV). Nach dem Vorbild einer geometrischen Beweiskette führt D. die Deduktion auf eine Reihe durch Intuition zu je zwei miteinander verbundener Glieder zurück, die nur dann einem Irrtum ausgesetzt sei, wenn sie — ihrerseits nicht mehr mittels Eines intuitus mentis kontrollierbar — das Gedächtnis in Anspruch nehmen müsse.

Digitized by Google

Indem so das seit Entstehung der Metapher „lumen“ viel missbrauchte Kriterium ihrer Erkenntnisakte, das mysteriöse, unmittelbar gewisse „klar und deutlich“ (s. Wundt, Philos. Stud. I, p. 106, 1883) an die mathematischen, jedermann zugänglichen Erkenntnisakte geheftet wird, gewinnt es neben dem bisherigen subjektiv allgemeingültigen und notwendigen Charakter auch den eines objektiv vermittelbaren Massstabes der subjektiv allgemeingültigen und notwendigen Erkenntnisgewissheit. In dieser Thatsache, dass D. die Mathematik nicht mehr der Religion und Ethik unterstellte, nicht mehr wie Platon erklärte: „Denn die Geometrie ist Erkenntnis des beständig Seienden“, um dann die Mathematik nur nach ihrem Werte zu schätzen, „zu machen, dass die Idee des Guten besser geschaut werde;“ nicht mehr wie Augustin von den Dingen sagte: „Ist doch in ihnen nur soviel Sein, wieviel sie von der Zahl haben,“ um dann religiöse Zahlensymbolik, -mystik und -phantastik zu treiben; — in dieser Thatsache liegt vielleicht die grösste Bedeutung seiner Philosophie und Methode. Jenes mystische Schauen Platons, das überall, wo es sich zeigte, Unklarheit erregte: im unmittelbaren Erkennen des aristotelischen νοῦς, in der φαντασία καταληπτική der Stoa, in der philonischen Lehre von den zwei Wahrheitsquellen, das in der paulinischen zwiefachen Sittlichkeit sich fortsetzte und sich dann seit Augustin in der Metapher „lumen“ einen Träger erwählte, der es durch die ganze Scholastik hindurch der Neuzeit vermittelte, dieser komplexe, zur Einheit gestaltete mystische Begriff erhält durch jene That des D. einen ersten, einen unwiderstehlichen Antrieb zur Differenzierung seiner Inhalte. Dass D. den Kantischen Begriff der reinen Anschauung und andere Errungenschaften der neueren Zeit nicht besass, ist selbstverständlich, sind sie ja doch Produkte, eben jenes Differenzierungsprozesses des „l. n.“ zu dem er den ersten Anstoss gab. Daher erscheint bei D. das l. n. noch als eine einheitliche, dem Modernen natürlich mysteriöse (s. p. 5 ff.), besondere Bethätigungs- und Erscheinungsweise

Digitized by Google

seiner substantiellen Seele, die hier als Träger alles unmittelbaren und unbedingt gewissen Erkennens fungiert, und seiner notwendigen Voraussetzungen: der axiomata, prima principia, primae veritates, veritates aeternae, primae rationes, communes notiones etc. Dass hierbei der scholastische habitus principiorum in das l. n. eingegangen ist, bedarf nach dem Bisherigen keines weiteren Nachweises (s. auch v. Hertling a. a. O. p. 36).

D. Logische und psychologische Bemerkungen zur kartesianischen Lehre vom lumen naturale.

Demnach würde man also das spezielle lumen bei D. mit Klöpel (a. a. O. p. 26) definieren können: „Das lumen naturale ist dasjenige geistige Vermögen des Menschen, vermittels dessen er im Stande ist, durch reine Intuition erste Wahrheiten, die nicht weiter beweisbar sind, zu erkennen". Aber diese Definition drückt doch die eine für D. so wichtige Thatsache nicht aus, dass alle durch das l. n. erkannten Wahrheiten „veritates aeternae," das heisst, durch Intuition nicht nur erkennbare, sondern auch stets als dieselben erkennbare sind. Es hängt gerade hiermit der kartesianische Begriff des „klar und deutlich" zusammen, als dessen einziges Charakteristikum immer die Thatsache genannt wird, dass das „klar und deutlich" Erkannte stets wieder als dasselbe erkannt werde. Man hat mit dieser Erklärung nichts rechtes anzufangen gewusst, und doch ist sie für das Verständnis der Thatsache ausserordentlich wichtig, dass D. einmal die Existenz Gottes durch die klare und deutliche Erkenntnis der Gottesidee beweist und dann wieder aus dem Wesen Gottes die Gewissheit der klaren und deutlichen Erkenntnis (omnis clara et distincta perceptio Deum autorem habet). Ebenso lehrte Suarez einerseits: Die Existenz Gottes ist durch das l. n. gewiss, und andrerseits: Das natürliche Licht bietet absolut wahre Erkenntnisse, weil es

Digitized by Google

eine participatio luminis divini in suo genere et ordine perfecta ist. „Es ist derselbe Zirkelschluss, wie bei D.," schreibt Klöpel (a. a. O. p. 5), „nur dass man für Prinzipien, die per se nota sind, bei D. „klare und deutliche Erkenntnis" einzusetzen hat. Erst wurde als absolut sicheres Prinzip Gott mit genannt und nun soll Gott wieder die Gewähr für die Gültigkeit der Prinzipien bieten". Wenn hier wirklich ein so handgreiflicher logischer Zirkel vorläge, wie viele heute meinen, so könnte man doch vermuten, dass ihn einer der beiden Denker erkannt hätte. Noch unwahrscheinlicher wird die Richtigkeit der Klöpel'schen Auffassung, wenn man Baumanns Vorwurf liest: D. habe einen nachlässigen Verstoss begangen, „dass er allen klaren und deutlichen Vorstellungen nur eine mögliche, Gott aber, von dem wir doch auch nur eine klare und deutliche Vorstellung hätten, eine notwendige Existenz zuerkannt habe" (Klöpel, p. 45).

Die Sache hat aber doch eine andere Bewandtnis. Es handelt sich hier ebenso wenig um einen logischen Schluss, wie bei dem vielumstrittenen: cogito ergo sum des D., sondern um eine psychologische Identitätsgleichung, die man ja offenbar umkehren kann. Alle Ausdrücke wie: clara visio; certa, copiosa cognitio; plena, evidens notitia etc. sind der christlichen Philosophie erst seit Augustin geläufig, desgleichen die verschiedenen Variationen des „klar und deutlich" [das allerdings in dieser Zusammenstellung zuerst von D. gebraucht zu sein scheint]. Est enim intellectibile, quod unum atque idem per se in propria divinitate consistens nullis unquam sensibus sed sola tantum mente intellectuque capitur (Boethius nach Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie, p. 55). Diesem unum atque idem als einem absolut Unveränderlichen gilt es seit Augustin bei der unmittelbaren Erkenntnis durch die lumina. Das Ewige als Wesentliches solcher Erkenntnis schien dem christlichen Philosophen dadurch verbürgt, dass sie für unser Bewusstsein momentan, das heisst, ohne zeitliches Mittel, zeitlos stattfindet. Weil es sich offenbar in

Digitized by Google

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

der Zeit vollzog, ward das diskursive Denken seit Augustin bis zu D. und darüber hinaus als minderwertig verworfen (s. p. 55 f.). Alle inneren Erkenntnisakte, die sich so schnell vollzogen, als äusserlich-sinnlich die Erleuchtung und Lichtausbreitung perzipiert wurde, also momentan, fasste man — unbewusst jedenfalls, — wahrscheinlich infolge der gleichen Zeitgefühle, unter dem nächstliegenden metaphorischen Terminus „lumen", lumen rationis aeternae etc. zu einer gewissen Einheit zusammen. Von allen lumina hatte offenbar das augustinische den grössten Inhalt. Mit dem Eindringen des Aristotelismus in die Scholastik vollzieht sich eine erste Scheidung dieser Einheit, nämlich die in l. divinum und l. n.; denn nun erkannte man, dass nicht alle diese unmittelbaren zeitlosen, so beseligend-gewissen Erkenntnisakte der christlichen Religion als solcher eigneten, sondern dass es auch nicht-christliche gab. Die Einführung des l. n. bedeutet also — mehr psychologisch als logisch — die erste Spaltung der augustinischen Einheit religiöser, ethischer, mathematischer, ästhetischer, logischer Momentanakte des l. n. rationis aeternae, die kartesianische Betonung der mathematischen Evidenz die zweite; die gänzliche Trennung von religiöser und wissenschaftlicher Erfahrung ist vielleicht die dritte Phase der weitergehenden Differenzierung des l. n. . Vollzogen sich nun die Erkenntnisakte des lumen zeitlos, so spielte eben die Zeit bei ihren Erkenntnissen keine Rolle, das heisst, auch diese ihre Erkenntnisse selbst konnten nur als zeitlose, ewige gedacht werden: veritates aeternae. Als wesentlichstes Moment des christlich-scholastischen Gottesbegriffes erscheint aber das Beharrende ewige Sein [so in D.'s Ableitung der Konstanz der Bewegungsgrösse aus dem Gottesbegriff]; war er doch auch entstanden aus dem jüdischen Jahwe: „Ich werde sein, der ich sein werde", und mit diesem Charakter von Augustin übernommen[1]).

1) So auch Eucken (a. a. O. p. 60) über Augustin: „Wo immer sich die philosophische Erörterung dem Gottesbegriff zuwendet, wird an das reine Sein, die alle Mannigfaltigkeit tragende und umfassende Kraft gedacht".

Digitized by Google

War aber in diesem Sinne für den Scholastiker und für D. die „klare und deutliche“ Erkenntnis ewig, und andrerseits Gott der Inbegriff des Ewigen, so war beides als ewig offenbar identisch und mit dem einen das andere gegeben. Von einem logischen Zirkel konnte also oben keine Rede sein, höchstens von einer begrifflichen Identitätsgleichung.

E. Zur kartesianischen Lehre von den ideae innatae; ihre Abhängigkeit vom Augustinismus.

Wenn D. für seine obersten Prinzipien des l. n. eine metaphysische Erklärung geben sollte, so konnte er, der ganz auf augustinischem Boden stand, auch nicht umhin, auf die augustinischen ideae (s. De div. qu. 46), rationes, formae und auf die Lehre vom Eingeborensein derselben zurückzugreifen, wie er es denn Hobbes gegenüber thut (Resp. et obj. III). Man vergleiche die Einführung des „Eingeboren“ bei Augustin und Wilhelm (p. 52) mit der folgenden bei D. (Notae in progr. quoddam), und der Augustinismus des D. ist auch hier klar: „Da ich in mir gewisse Gedanken bemerkte, die nicht von äusseren Objekten und nicht von der Bestimmung meines Willens abhängen, sondern lediglich von der mir innewohnenden Denkfähigkeit, so nannte ich diese Ideen oder Begriffe, um sie von andern, von aussen gekommenen oder selbstgebildeten zu unterscheiden, angeboren in dem Sinne, in dem wir sagen, der Edelsinn sei gewissen Familien angeboren, anderen aber gewisse Krankheiten wie Gicht oder Steinleiden; nicht darum, weil die Kinder aus solchen Familien schon im Mutterleibe an diesen Krankheiten litten, sondern weil sie mit einer gewissen Disposition oder Anlage sich dieselben zuzuziehen, geboren werden“. Von dem Stoisch-Gesetzmässigen der immanenten Entwicklung ist allerdings bei diesen kartesianischen ideae innatae nichts mehr zu merken, es ist lediglich das Moment des Immanenten durch

Digitized by Google

sie charakterisiert; im übrigen sind sie rein aristotelische Potenz-zum-Akt (vgl. p. 11), ja noch mehr: sie nähern sich dem Kantischen Transzendentalen. Denn er erklärt: Die Idee Gottes — und damit auch alle anderen angeborenen Ideen durch sich evidenter Wahrheiten — seien in uns nicht actu, sondern potentia, nicht so wie viele Verse im Virgil, sondern so, wie viele Figuren im Wachse sind (Foucher de Careil, Oeuvres inédites de Descartes I, p. 62).

So steht denn die für Descartes' Philosophie so wichtige Lehre vom lumen naturale und seinen principia, den ideae innatae, einmal im engsten Zusammenhang mit der Scholastik, insbesondere mit der augustinischen Frühscholastik und andrerseits dem Kantischen Apriori so nahe.[1]) Soll man Descartes darum zum Kritizisten oder zum Scholastiker machen? Beides wird versucht. Beides ist ungeschichtlich! Descartes bleibt ein originaler Denker, aber die Geschichte ist eine Kontinuität.

1) Dies weist auch Natorp (Arch. f. Gesch. d. Phil. 1897, Bd. X, p. 15) nach, ohne jedoch das l. n. dabei im Auge zu haben.

Digitized by Google

Vita.

Ich, Franz Heinrich Sardemann, Sohn des Pfarrers Dr. theol. Franz Sardemann und seiner verstorbenen Ehefrau Anna, geb. Heisterkamp, evangelischer Konfession, bin geboren zu Treysa (Prov. Hessen-Nassau) am 11. April 1879, besuchte von Michaelis 1888 bis Ostern 1898 das Königl. Wilhelmsgymnasium zu Kassel, studierte dann je ein Semester auf den Universitäten Strassburg, Berlin, München und von Michaelis 1899 bis Michaelis 1902 in Leipzig, woselbst ich S.-S. 1902 das Staatsexamen für das höhere Schulamt ablegte. Besondere Förderung meiner philosophischen Studien empfing ich vor allem von den Herren Professoren: Theobald Ziegler, Adolf Harnack, Adolf Lasson, Friedrich Paulsen, Paul Barth, Max Heinze, Karl Lamprecht, Wilhelm Ostwald, Wilhelm Pfeffer, Friedrich Ratzel, Johannes Volkelt, Wilhelm Wundt.

Zu besonderem Dank bin ich meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Max Heinze verpflichtet, dessen Anregungen und Seminar die vorliegende Arbeit veranlassten.

Digitized by Google

Inhaltsangabe.

Seite

Ursprung und Entwicklung der Lehre von lumen rationis aeternae, lumen divinum, lumen naturale, rationes seminales, veritates aeternae bis Descartes. 5

I. Die Unbestimmtheit des lumen naturale bei Descartes; Arbeiten über diesen Begriff. 5

II. Elemente für die christliche Lehre vom lumen rationis etc. in der griechischen Philosophie. 7

A. Elemente in der Ideenlehre Platons 7

B. Elemente bei Aristoteles: der νοῦς. 13

C. Elemente in der Logoslehre der Stoa. 15

III. Zur Terminologie des lumen rationis aeternae etc. 19

IV. Begriffliche Verschmelzungsprodukte des Hellenismus. . . 20

A. Die materiellen Logoi mit den ideellen Ideen zu schöpferischen Gedanken Gottes subjektiviert, werden immaterialisiert. . 20

B. Philons Lehre von den zwei Wahrheitsquellen, eine vieldeutige Anwendung der platonischen Schauung auf die schöpferischen Gedanken des eigenschaftslosen Jahwe. 24

C. Fester ethisch-religiöser Inhalt der mystischen Schauung im Paulinismus. 25

D. Der Normalmenschgedanke im Christentum und die Lehre von der zwiefachen Sittlichkeit im Paulinismus. 25

V. Grundlegungen der Patristik für die Lehre von lumen rationis aeternae etc. 29

A. Die Apologeten. 29

B. Die alexandrinische Katechetenschule. 31

C. Augustinus. 32

a. Ethik. 32

b. Erkenntnistheorie und Methaphysik. 33

α. Intuition, visio, intelligibles Auge, lumen rationis aeternae. 33

β. Rationes seminales sive aeternae. 37

Digitized by Google

Seite

VI. Die Lehre von lumen rationis aeternae etc. in der Scholastik. 40
A. Das lumen naturale im Gegensatz zum lumen divinum. . 40
B. Das lumen naturale im Speziellen. 46
a. Untersuchung der Entstehungsbedingungen des lumen naturale in der Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. 46
b. Aristoteles' Potenz, Avicenna's impressiones und die rationes seminales. 53
c. Das stoische Element in der christlichen Philosophie. . 54
d. Das lumen naturale in zweifacher Bedeutung. . . 56
e. Das Angeborensein und der habitus principiorum. . . 57
VII. Zur Lehre vom lumen naturale in der Renaissance und Reformation. 60
VIII. Zur Lehre von lumen naturale, ideae innatae etc. bei Descartes. 62
A. Der augustinisch-scholastische Untergrund d. kartesianischen Lehre von lumen naturale etc. 62
B. Das lumen naturale als gesunder Menschenverstand. . . 64
C. Das spezielle lumen naturale bei Descartes. 66
D. Logische und psychologische Bemerkungen zur kartesianischen Lehre vom lumen naturale. 69
E. Zur kartesianischen Lehre von den ideae innatae; ihre Abhängigkeit vom Augustinismus. 72
Schluss. 73
Vita. 74
Inhaltsangabe. 75

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

E. Röttgers Buchdruckerei, Cassel.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE STAMPED BELOW

AN INITIAL FINE OF 25 CENTS
WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH DAY AND TO $1.00 ON THE SEVENTH DAY OVERDUE.

NOV 2 1938

ICLF (N)

San Diego
LIBRARY
LOAN
FEB 4 1966

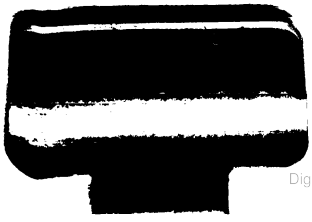
UC San Diego

INTER-LIBRARY
LOAN
JUN 5 1966

LD 21-100m-7,'33

Digitized by Google

YB 23053



Digitized by Google

Digitized by Google